

Anders Martinsen

Feministiske diskurser
om den historiske Jesus;
En kritisk lesning av
Elisabeth Schüssler Fiorenza

Teol 4901, Spesialoppgave i teologi
Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet

Våren 2009

Veileder: Professor Halvor Moxnes

Innhold

Forord	4
Innledning	5
Fremgangsmåte	6
Leseren	7
1. Ekklesia gynaikon; hvordan lese bibelen i et demokratisk og frigjørende landskap	9
1.1 Et feministiskretorisk rom	12
1.2 Å lese <i>ekkleisia gynaikon</i> som heterotopi	16
1.2.1	17
1.2.2	19
2. En feministisk kritikk av samfunnsvitenskapelige metoder innenfor NT-forskning	21
2.1 Kulturens verden er tekstens verden	22
2.2 Ære og skam som en hermeneutisk nøkkel til tekster til NT	24
2.2.1	26
2.3 Kultur som en fast/flytende størrelse	28
2.3.1	29
2.3.2	31
3. Hvordan bevege seg i <i>Ekklesia Gynaikon</i>; Språklige nydannelser for å beskrive gamle former for undertrykkelse	33
3.1 Kyriarkat; et begrep for mangfoldig undertrykkelse	34

3.2 Hva er en kvinne? En wo/man	37
3.3 Er tanken om to kjønn undertrykkende?	41
3.4 Avsluttende refleksjoner	45
4. Rekonstruksjoner av Jesusbevegelsen situert i en feministisk diskurs	46
4.1 Forskjeller mellom en feministisk diskurs og <i>the third quest</i>	46
4.1.2	48
4.2 Jesusbevegelsens <i>budskap</i> som opposisjon til kyriarkatet	52
4.3 Kritiske bemerkninger	56
4.4 Konsekvenser for Jesus	62
Avslutning	64
Bibliografi	66

Forord

Da jeg begynte å studere teologi var min oppfatning at feminismen tilhørte periferien av teologien. Det angikk ikke meg. På mitt nest siste semester har jeg skrevet en fordypningsoppgave i teologi. Jeg har skrevet den ut fra to overbevisninger. For det første at feminisme angår menn. For det andre at feminismen må i større grad inkluderes i hovedstrømmen av teologi. Feminisme utfordrer menn og det samfunnet vi lever i. Men det er også en annen side, og det er innenfor feminismen skjer det mye spennende. Hvis overser feminismen går vi glipp av nyttig og kreativ innsikt.

Dersom Fiorenza har følt seg fremmed i de dominerende diskursene, har jeg tidvis følt meg fremmed i hennes diskurs. Det er ikke alltid at jeg har følt at jeg har stått på stø grunn i min kritikk. Flere ganger har jeg revurdert mine standpunkt, vendt tilbake til tekstene hennes og lest dem med nye interesser. Jeg gir verken en totaloversikt over hennes verk eller presenterer den eneste riktige måten å forstå Fiorenza på. Det jeg har forsøkt meg på er et oppriktig og kritisk engasjement med hennes tekster.

Jeg vil takke Halvor Moxnes som har vært min veileder under oppgaven. Han har vært imøtekommende, inspirerende, og oppmuntrende fra første gang jeg gikk innpå kontoret hans ett år før jeg skulle starte skrivningen til siste veiledning. Halvors kunnskap og engasjement har selvsagt vært viktig i arbeidet med oppgaven, men det viktigste er at hver gang jeg forlot kontoret hans var jeg motivert og positiv til å jobbe videre. Det er en meget god egenskap hos en veileder som jeg har satt stor pris på.

Jeg må takke Kaia Schultz for støtte, pilegrimsferder til Kaffebrenneriet og korrekturlesning. Spesielt er jeg takknemlig for det sistnevnte. Jeg fikk fortjent refs for overforbruk av "så". Det er nå luket bort. Jeg har mange venner å takke, men jeg må trekke spesielt frem noen. Jeg må takke Jan Christian Nielsen. Hans engasjement og refleksjoner trekker meg opp. Han har utfordret og støtter meg om hverandre. Jeg vil takke Stine Kiil Saga og Gaute Granlund for mange lange, gode samtaler. Jeg er sikker på at de har bidratt til å heve refleksjonsnivået mitt. Det er motiverende å få snakke teologi med så engasjerte mennesker. Marie Thorstensen har vært en tålmodig data og lesesalsvenn. Takk for støtten. Til sist vil jeg takke familien min, Sindre, Katrine, Ingrid og mamma og pappa, for all støtte.

Oslo

12.05.09

Innledning

”Feminist analysis and consciousness raising enables one to see the world and human lives, as well as the bible and tradition, in a different light and with different ”glasses”. ”¹

Denne oppgaven skal analysere hvordan Elisabeth Schüssler Fiorenza arbeider med den historiske Jesus. Det er to årsaker som ligger til grunn for å velge Fiorenza. Den første er praktisk. Fiorenza er en produktiv og respektert teolog som har arbeidet med feministteologi over en lengre periode. Det er ikke slik at Fiorenza er det beste eksemplet på nytestamentlig feministteologi, men hun implementerer og drøfter flere retninger innenfor feministteologien i sine verker. Dermed gir hun et godt overblikk over feminisme og feministteologi generelt.

Det er noen utfordringer til leseren av Fiorenza stilles overfor. Hennes stil er ofte polemisk mot andre teologer. Selv om man kan være enig i sak kan man være uenig med argumentasjonen. Relatert til dette er hennes ønske om å være ei ”urokråke” og en fastboende fremmed som forstyrrer den akademiske kulturen.² Det kan være verdt å ha dette med seg når man leser Fiorenza fordi hun benytter seg av flere virkemidler i sin argumentasjon. En del av hennes retorikk er å posisjonere seg selv i periferien mens det allmenne akademia beskrives som dominert av en hegemonisk mannskultur. En annen form for retorikk hos Fiorenza er emotiv. Her sikter jeg til henvisninger til litteratur og tekster fra protofeminister. Det er mulig at dette brukes bevisst for å vekke reaksjoner hos leseren, både positive og negative, men ulempen er at denne retorikken svekker argumentasjonen hennes på noen områder.

Den andre årsaken for å jobbe med Fiorenza retter seg mot hvordan man skal rekonstruere den historiske Jesus. Forskingen innenfor det nye testamente (NT) er blitt mer tverrfaglig og man har et metodemangfold som gjør det vanskelig å få en fullstendig oversikt. En rekonstruksjon av Jesus baserer seg på et utvalg av metoder. Men hvordan skal man prioritere et bestemt utvalg av metoder, er det en selektiv prosess eller er det kriterier som viser hvorfor noen metoder er overordnet andre? Å jobbe med metode og hermeneutikk er like sentralt for Fiorenza som å jobbe historisk med NT. Hvordan hun rekonstruerer den tidlige kristendommen skjer som en følge av hennes feministiske hermeneutikk. Det interessante er at hun desentraliserer Jesus og vektlegger i stedet de strukturene hun mener er til stede i Jesusbevegelsen. Da er vi over på kjernen i denne oppgaven. Den vil kritisk undersøke hvordan Fiorenza rekonstruerer Jesusbevegelsen og vise sammenhengen med

¹ E.S. Fiorenza, *In Memory of Her; A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* [1983] (Crossroad: New York, 1994), liv.

² E.S. Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet; Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum, 2004 [først utg. 1994]), 10. Fastboende fremmed er min oversettelse av ”resident alien”.

rekonstruksjonen hennes og den hermeneutikken hun utvikler. Når det eksisterer et mangfold av metoder uten at noen er normative, reiser det spørsmål om hvilke kriterier som skal være retningsgivende for å jobbe med NT.

Fremgangsmåte

Oppgaven vil bestå av fire deler. Den første delen vil introdusere Fiorenza og de primærtekstene det skal jobbes med. Deretter skal det redegjøre for begrepet *ekklesia gynaikon* som et utgangspunkt for å lese Fiorenza. Den andre delen vil drøfte Fiorenzas kritikk av den nytestamentlige fagtradisjonen. Konsentrasjonen vil ligge på bruken av samfunnsvitenskapelige metoder i NT-forskningen. Den delen vil starte med en introduksjon av Bruce Malinas arbeid med sosialantropologi og bruke ære/skaminstitusjonen som et eksempel på hvordan slike metoder brukes. Del tre skal drøfte to sentrale begrep i Fiorenzas terminologi. Det første er *kyriarki*. Det andre er *wo/man*. Den siste delen skal handle konkret om hennes rekonstruksjon av Jesus bevegelsen. Begrepet "rekonstruksjon" er et komplisert begrep som kan problematiseres. Når "rekonstruksjon" brukes i oppgaven er det ikke i betydning av at man kan gjenskape Jesusbevegelsen. Jeg har valgt å beholde det begrepet i oppgaven fordi det er det begrepet Fiorenza anvender: "[...] I still prefer the category of reconstruction over the Derridean category of rewriting. It must do so in order to open up its historical models or reconstructive patterns to public discourse."³

Oppgavens formål er å engasjere seg i en kritisk diskurs omkring feminisme og NT-forskning. Men det er ingen pretensjoner om å gi fullstendig oversikt over Fiorenza. Hun er en produktiv forfatter. Derfor må vil konsentrasjonen ligge på et utvalg av tekster som blir tolket ut fra bestemte interesser. Det er ikke mulig innenfor oppgavens rammer å gi en presentasjon av et samlet forfatterskap, men det er et utvalg som er representativt for hennes tenkning. I tillegg har Fiorenza flere interesser. De er politiske, religiøse og akademiske. Jeg skal konsentrere meg om den akademiske orienterte delen hos Fiorenza. Vi finner ikke noe skarpt skille mellom engasjementet i trosmiljøer og den akademiske delen av arbeidet hennes. Men i denne oppgaven vil ikke fokuset ligge på den delen av Fiorenzas tenkning som retter mot trosmiljøer og er mer praksisorientert. Vi skal ikke forsøke å lese tekster ved å applisere Fiorenzas hermeneutikk. Vårt fokus ligger på den delen som retter seg mot den akademiske. Det er ikke slik at disse perspektivene som handler om å transformere trosmiljøer til frigjørende soner⁴, er mindre viktige og irrelevante spørsmål for academia. Men her er det

³ E.S. Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation* (New York: Continuum, 2000), s. 59 og n. 8 samme side.

⁴ Se for eksempel Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 11-12.

ikke noe ønske om å binde seg til bestemte sosiale og teologiske formål. Det betyr ikke at dette er en såkalt distansert og observerende tekst. Og jeg mener det er viktig å anerkjenne et arbeid med NT som fremmer frigjøring og sosial forandring.

Leseren

I festskriftet til Fiorenza, *On the Cutting Edge*, skriver Esther Fuchs om faren for at feministteologien blir tatt over av mannlige teologer, at den blir gjort ”husren” og dermed mister den politiske brodden mot hegemoniet av *malestream*-forskningen.⁵ Det vil si at feministteologien subsumeres under det mannlige akademias premisser uten at man tar innover seg den kritikken som reises fra feministteologien.⁶ Denne innvendingen retter seg til hvordan universiteter organiserer seg for eksempel i tildeling av stipend. Dette kan ikke vi ta stilling til her, men en relevant problemstilling er hvordan innsikt fra feministteologien presenteres og drøftes. På den ene siden kan man si at denne oppgaven blir truffets av Fuchs’ kritikk. Nemlig at man appliserer feministteologien der det er hensiktsmessig, slik at feministteologien innordnes hovedstrømningen av mannsdominert teologi. På den andre siden er påstanden i denne oppgaven at hvis man skal ta feministteologien på alvor kan det ikke forbli et anliggende for kvinner. Det betyr ikke at man skal la være å kritisere den. Et oppriktig engasjement må være kritisk, men perspektivet fra hvor man kritiserer er ikke uvesentlig. Derfor skal denne teksten lokalisere leseren/tolkeren/forfatteren.

Jeg husker godt mitt første, seriøse engasjement med en feministisk tekst. Litt banalt, men uten å være ironisk, kaller jeg dette for min feministiske oppvåkning. Den hadde jeg da jeg leste Torill Mois bok *Hva er en kvinne*. Årsaken til at jeg kaller det ”oppvåkning” er ikke fordi boka ga viktig innsikt i feministisk tenkning. Det var mer enn en læringsprosess. Jeg kaller det en oppvåkning fordi jeg innså hvor lett det er å overse kjønnsproblematikk i et relativt likestilt samfunn, spesielt fordi jeg i liten grad berøres av den problematikken selv. Man får fort mange blindsoner som mannlig teologistudent, som gjør at man mer eller mindre ubevisst overser problematiske områder relatert til kjønn for eksempel knyttet til temaer som naturlig/unaturlig og biologi. Disse blindsonene kan forsterkes ved at man har en relativ kjønnsbevissthet i arbeidet sitt. Vi finner teologer som reflekterer over kvinners posisjon i NT,

⁵ Fiorenza lanserer ofte neologismer som ikke lar seg oversette ordrett, spesielt fordi de bygger på ordspill og lydlikhet (mainstream/malestream). I noen tilfeller vil vi oversette neologismene der det er hensiktsmessig, andre ganger vil de stå som de er.

⁶ E. Fuchs, ”Points of Resonance”, *On the Cutting Edge; The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, red. J. Schaberg, A. Bach og E. Fuchs (New York; Continuum, 2004), 9-13.

men likevel ikke referer til feministteologi i litteraturlisten. Det reiser spørsmålet om man tar innsikten fra feministteologi på fullt alvor.

Kort sagt er utgangspunktet for å engasjere meg i feministteologi å finne i overbevisningen om at feministteologi er noe som også må angå menn. Ikke i den forstand at feminismen skal dreie seg rundt maskulin identitet eller lignende, men at det er absolutt nødvendig at mannlige teologer engasjerer seg i feminisme enten det er begeistring eller kritikk. Det er fordi jeg mener at en del hovedpunkter i feminist teologien i høyest grad er relevant for en helhetlig teologisk tenkning, enten det er bibelforskning eller systematisk teologi. Hvis man reduserer feministteologien til et kvinnepolitisk anliggende overser man lett det bidraget feministteologien har i en teologisk diskurs. Med kritikk mener jeg da en kritikk som først er engasjert i feministteologien og som har tatt innover seg hva den forsøker å kommunisere.

Det andre perspektivet jeg ønsker å dele er fra et studieopphold i Sør Afrika. Der ble jeg introdusert for teologi fra sør som postkolonial teologi og afrikansk feminisme. Sistnevnte refereres noen ganger til som *womanism*, men siden dette også betegner afroamerikansk feminisme velger jeg å bruke enten feminisme fra sør eller afrikanske feminisme for markere at det er forskjeller mellom de to. I tillegg er det ikke alle afrikanske feminister som bruker termen *womanism* selv. Det som både *womanism* og feminisme fra sør vektlegger er at man må se kjønnsproblematikk i sammenheng med andre faktorer som rase/etnisitet og klasse. Det som er viktig her er at introduksjonen av flere faktorer i en kjønnsanalyse kompliserer en diskurs som bare forholder seg til en kjønnsdikotomi. Å se kjønnsproblematikk som et komplisert og mangfoldig tema blir viktig fordi mennesker med forskjellig bakgrunn opplever kjønn annerledes. Her er jeg enig med Fiorenzas utsagn og jeg tror det illustrerer viktigheten av en slik kjønnsforståelse:

”Such a complex analysis is important because multicultural studies have shown that so-called ”First World” writers and readers place sexual-psychological problems in the foreground, whereas those from the so-called “Third World” focus on sociopolitical experience.”⁷

1. Ekklesia gynaikon; hvordan lese bibelen i et demokratisk og frigjørende landskap

⁷ E.S. Fiorenza, *But She Said; Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston; Beacon, 1992), 43.

” [...] a critical evaluative hermeneutics, situated in the rhetorical space of *ekklesia gynaikon*, derives its theological authority from the experience of G-d’s liberating presence in today’s struggles to end patriarchal domination.”⁸

Elisabeth Schüssler Fiorenza regnes som en nestor [sic] innenfor feministteologien. Hennes forfatterskap og forskning har introdusert en rekke problemstillinger for hvordan man tenker kjønn både i antikken og vår samtid. Hun har utfordret det mannsdominerte akademiske miljøet, såkalt *malestream scholarship*, i hvordan man skal rekonstruere urkristendommen og i selve dets fundamentale tankesett. Og hun har bidratt til å utvikle en feministisk hermeneutikk som skal produsere en inkluderende og frigjørende fortolkning av tekster. Denne delen skal drøfte hvordan man kan lese Fiorenza ved å ta utgangspunkt i hennes konsept *ekklesia gynaikon*.

En mulighet er å oversette *ekklesia gynaikon* med *kvinnekirke* siden den engelske ekvivalenten er *woman-church*. Problemet er at *woman-church* ikke brukes konsekvent, andre ganger omtales det som *ekklesia of women*.⁹ Det andre problemet er at begrepet ”kirke” ikke fanger opp at *ekklesia* også konnoterer til forsamlingen i den greske bystaten. Generelt sett så vegrer Fiorenza seg for å oversette enkelte greske termer og foretrekker i stedet å la de stå som der er, da man mister et sett av betydningsmangfold når man oversetter. Dermed forblir begrepene tvetydige. De gis flere konnotasjoner. Når et begrep hensiktsmessig skal være polyvalent er det for å hindre at det låses i en bestemt betydning. Slik kan *ekklesia* plasseres blant Fiorenzas neologismer for eksempel wo/men som er en ustabil betegnelse på ”kvinner”. Relatert til dette er et forsøk på å hindre at begrepet mister sin intenderte betydning. *Ekklesia* skal bety både ”kirke” og ”forsamling”.¹⁰ Når en direkte oversettelse verken klinger godt eller evner å fange opp hva begrepet betegner, er det bedre å bruke begrepet slik det står og innholdsbestemme det i de kommende avsnittene. Derfor skal vi fortsette å bruke *ekklesia gynaikon*, men av hensyn til lesevennlighet skal vi forkorte det til EG.

Før vi begynner å drøfte EG skal det kort sies noe om hvilke tekster jeg har valgt og hvordan jeg leser Fiorenza. Det vil være en slags synkron tilnærming til tekstene av Fiorenza i denne oppgaven. Med det menes det at tekstene vil leses sammen, men det vil ikke være noe fokus på å spore en utvikling i tekstene. En kvalitet ved Fiorenzas tekster er at de gjerne er

⁸ Fiorenza, *But She Said*, 156.

⁹ Se E.A. Castelli. “The *Ekklesia* of women and/as Utopian Space; Locating the Work of Elisabeth Schüssler Fiorenza in Feminist Utopian Thought”, *On the Cutting Edge; The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, red. J. Schaberg, A. Bach og E. Fuchs (New York; Continuum, 2004), 42-44.

¹⁰ Fiorenza, *But She Said*, 128.

suksessive. Det er utvikling og justering av de samme begrepene og tolkningene, men det skjer ikke noe radikalt brudd med tidligere påstander.¹¹ Det er ikke et tematisk brudd eller stilbrudd i tekstene. Heller er det tendenser til gjentakelse noe som gjør at Fiorenzas stil er gjenkjennelig. Primærtekstene i oppgaven er:

- *In Memory of Her*. Dette er en pillar i den feministiske Jesusforskningen. I denne boka legger Fiorenza grunnlaget for temaer som hun vil forfølge videre. Det handler om språkets retoriske funksjon for å konstruere virkeligheten. Hun utvikler en hermeneutikk som hindrer at rekonstruksjonen underordner en gruppe (for eksempel marginaliserte) en annen gruppe (privilegerte menn) og som i stedet åpner for en inkluderende og frigjørende Jesusbevegelse. Denne har sitt opphav i en åpen, jødisk frigjøringsstradisjon. Dermed forsøker Fiorenza både å inkludere kvinners delaktighet i Jesusbevegelsen og unngå antijødiske holdninger i rekonstruksjonen av Jesusbevegelsen.
- *But She Said*. Denne boka handler om feministisk bibeltolkning. Den drøfter forskjellige, feministiske strategier for å tolke bibelen. Dette er mer en litterær lesning av bibelske tekster framfor en historisk rekonstruksjon av den historiske Jesus og Jesusbevegelsen. Denne boka er sentral i vår sammenheng fordi det er her Fiorenza utvikler termen *kyriarki* og fordi hun jobber med *ekklesia gynaikon* som strategi for å lese bibelen.
- *Jesus; Miriam's Child, Sophia's Prophet*. Her forsøker Fiorenza å vise hvordan den tidlige kristendommen var en jødisk frigjøringsbevegelse med utgangspunkt i visdomstradisjonen. Fiorenzas argumenterer for at den tidligste kristologien forstod og tolket Jesu død i denne tradisjonen og betegner dermed den tidligste kristologien som *sofialogi*. Deler boka er viet til en hermeneutisk og feministisk refleksjon
- *Jesus and the Politics of Interpretation*. Her tar Fiorenza et kraftig oppgjør med Jesusforskningen, spesielt den historiske Jesus-forskningen på 80-90-tallet som går under merkelappen *the third quest*. Den andre retningen i Jesusforskningen som blir kritisert er den som benytter seg av samfunnsvitenskapelige metoder. Kort sagt kritiserer Fiorenza forskningen for å ikke integrere feministteologien i forskningen. Hun hevder at det er en skinnvitenskapelig forskning som ikke utfordrer etablerte forestillinger om Jesus og antikkens samfunn. I stedet bidrar denne forskningen til å befeste undertrykkende strukturer som er antijødiske holdninger og kvinneundertrykkende.

¹¹ Se for eksempel Fiorenza, *But She Said*, 7, og *Jesus and the Politics of Interpretation*, 9.

På en side kan man forholde seg til Fiorenza innenfor en akademisk ramme. Da kan vi relatere Fiorenzas tenkning til flere vitenskapefilosofiske retninger; den kritiske filosofien vi finner hos Foucault, en hermeneutikk som trekker veksler på Ricoeur og europeisk og amerikansk feminisme. Ulempen er at en slik tilnærming overser at Fiorenza har hensikter som går utover å bare produsere tekster til en akademisk diskurs. Fiorenzas arbeid retter seg også mot kvinner i trossamfunn. Det medfører at hennes arbeid har en praktisk side hvor hun forsøker å skape et rom hvor man kan lese bibelen frigjørende.¹² Den hermeneutiske selvbevisstheten er markant hos Fiorenza fordi et sentralt anliggende for henne er at mening alltid produseres i en politisk diskurs. Man kan ikke operere med den konkrete NT-forskningen og det miljøet som produserer forskningen som separate sfærer.¹³ Denne innsikten gjør det også viktig for Fiorenza å skape en diskurs eller et rom hvor man kan ytre seg mot en mannlig, hegemonisk tenkning. Det er det som menes med EG:” [...] allow feminists in biblical religions to deconstruct the patriarchal center of biblical traditions and to elaborate the alternative political discourse of the *ekklesia* within biblical religions.”¹⁴

Siden Fiorenza ønsker å skape en motkulturell teologi¹⁵, er det viktig for henne å hente inspirasjon fra feministiske tradisjoner og foregangsfigurer som ikke har stått innenfor den akademiske, mannlige eliten.¹⁶ Derfor er det bedre å begynne med EG som et utgangspunkt for å lese Fiorenza framfor å spore det teoretiske rammeverket hennes til filosofiske og teologiske retninger. Men vi mister det sentrale aspektet ved hennes måte å tenke hermeneutikk og rekonstruksjon hvis overser at det har praktiske og politiske hensikter. Vi analyserer ikke bare et akademisk arbeid, men et arbeid som skal bidra til frigjørende og inkluderende lesning av bibelen. Med disse innledende refleksjonene skal vi gi en mer systemisk fremstilling av EG.

¹² Fiorenza, *But She Said*, 6-7.

¹³ J. Schaberg, A. Bach og E. Fuchs “Preface”, *On the Cutting Edge; The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, red. J. Schaberg, A. Bach og E. Fuchs (New York; Continuum, 2004), vi-vii og Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 33-34.

¹⁴ Fiorenza, *But She Said*, 7.

¹⁵ Her forstås motkulturell teologi som en opposisjon til en akademisk kultur som er mannsdominert og har et mer eller mindre positivistisk vitenskapssyn.

¹⁶ Castelli, “The *Ekklesia* of women and/as Utopian Space”, 44-45 og Fiorenza for eksempel *But She Said* s. 152-53.

1.1 Et feministiskretorisk rom

”Elisabeth Schüssler Fiorenza’s interdisciplinary project – in which the *ekklesia* of women functions as a central category for historical analysis, political and ethical evaluation, and creative imagining- resists easy reduction.”¹⁷

Etableringen av EG er situert i en feministisk diskurs om bibelens relevans for kvinner. Grunnlaget for å opprette dette rommet er at en kritisk, feministisk praksis er bundet til kampen for å forandre patriarkalske strukturer. Det har todelt mål som både er teoretisk og praktisk. Denne teoretiske delen søker å forstyrre det objektive og apolitiske akademiet.¹⁸ Den praktiske delen er fundert på at bibelen har tveeggede kvaliteter for kvinner og marginaliserte, den kan både være et instrument for inspirasjon og undertrykkelse.¹⁹

Det eksisterer flere strategier for å imøtekomme de patriarkalske ideologiene som man møter i bibelen. Fiorenza avgrenser seg mot en apologetisk bibelfortolkning som enten forsvarer bibelen i essens mot patriarkalsk misbruk eller søker å etablere hermeneutiske kjerneskrifter som er nøkkel til teksten som helhet.²⁰ På den andre siden vil Fiorenza fastholde at bibelen har en funksjon i den troendes liv, i motsetning til de feministene som vil avvise bibelens relevans fullstendig.²¹ Men en slik bruk av bibelen kan bare skje på bestemte vilkår. Bibelen har ikke en frigjørende funksjon i seg selv. Det skaper en utfordring for hvordan man skal manøvrere i en slags mellomposisjon mellom avvisning og underkastelse, uten at man forsøker å generalisere alle kvinners erfaringer eller at man aksepterer den patriarkalske kjønnsdivisjonen, men da i et positivt fortegn.²² For å imøtekomme disse utfordringene er Fiorenzas løsning at man plasserer seg ” [...] in the discursive place of the *ekklesia gynaikon* [...]”.²³

Vi kan kalle dette et fortolkende fellesskap med bevisste hermeneutiske refleksjoner. Fellesskapstanken må utvides fra en konkret forsamling til å inkludere historiske strømninger. Den historiske bakgrunnen for *ekklesia* henter Fiorenza den offentlige plassen i greske bystater.²⁴ De politiske idealene i bystaten var at det skulle være en fri og demokratisk prosess hvor alle borgere kunne delta. Realitetene var selvsagt annerledes. På grunn av diskrepansen mellom ideal og praksis hevder Fiorenza at det var en spenning mellom makthaverne som

¹⁷ ¹⁷ Castelli, ”The *Ekklesia* of women and/as Utopian Space”, 42.

¹⁸ Fiorenza, *But She Said*, 40-41.

¹⁹ Fiorenza, *But She Said*, 20-21.

²⁰ Fiorenza, *But She Said*, 144-46.

²¹ Fiorenza, *But She Said*, 137-38.

²² Fiorenza, *But She Said*, 146-50.

²³ Fiorenza, *But She Said*, 151.

²⁴ Fiorenza, *Jesus; Miriam’s Child, Sophia’s Prophet*, 14-15 og Fiorenza *But She Said*, 116-120.

søkte å fortrenge andre gjennom å institusjonalisere og rasjonalisere ulikhet, og idealet om demokratisk likhet. Men i den spenningen finnes det også strømninger som tar opp idealene om demokratisk frihet.²⁵ Det er i slike strømninger Fiorenza sporer inspirasjonen til den tidlige Jesusbevegelsen.

En innvending mot Fiorenzas idéhistoriske gjennomgang er at hun ikke gir noen henvisninger til greske tenkere som reflekterer over denne fortreeningen av de andre. Vi kan forestille at det var stemmer som ytret slike protester, men som siden ikke er bevart fordi vi bare har elitens historie. Det er heller ikke gitt at stempling av kvinner, slaver og barbarer ble opplevd som en motsetning mellom ideal og praksis av den greske eliten. Derfor er den historiske grunnen Fiorenza står på svak. Det er lettere å se på dette som en form for dekonstruksjon og følgelig tekstlig praksis. En slik praksis har som utgangspunkt at den gjeldende hegemoniske kulturen, enten det er den greske eller kristne, aldri kan gi et fullstendig bilde av virkeligheten, men den utvikler retoriske strategier for å undertrykke dens inkonsistente ideologi.

”If ideology conceals not only its own inconsistencies and contradictions but also its very own construction, then it becomes important to destabilize even further the illusion of a unified, stable subjectivity that patriarchal hegemony constructs.”²⁶

En kritisk lesning vil se sømmene og få ideologien til å rakne. Framfor å være historisk og sosiologisk nøyaktig, appliserer hun en feministisk teori på teologihistorien for å lokalisere et motideologisk rom til det hun mener er den ideologiske hegemonien i dag.

Fiorenza gir dette motideologiske rommet en historisk dimensjon og en nåtidig dimensjon. De demokratiske idealene i den greske forsamlingen danner utgangspunktet for å tenke en *ekklesia* for i dag. Den har solidaritet med andre frihetstenkende strømninger og mennesker, både historiske og marginaliserte, i vår tid og den søker inspirasjon derfra. Derfor må en vestlig feminisme være kritisk til sin egen teori. Den må hente impulser fra feminisme fra Sør som introduserer flere kategorier for å forstå undertrykkende strukturer, blant annet klasse og etnisitet.²⁷ I et slikt system vil ikke et blikk som utelukkende fokuserer på en kjønnsdikotomi fange opp at overklasse kvinner vil oppleve patriarkalske strukturer annerledes enn lavklasse kvinner. I slavesamfunn har kvinnelige og mannlige slaver mer til

²⁵ Fiorenza, *Jesus; Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 16-17.

²⁶ Fiorenza, *But She Said*, 113.

²⁷ Fiorenza, *But She Said*, 115.

felles enn en kvinnelig slave og kvinnelig slaveeier. Følgelig promoterer feminisme fra Sør en større solidaritet mellom kjønnene. For å unngå at det oppstår et skille mellom vestlig feminisme og feminisme fra Sør må man skape en diskurs hvor man kan stå på samme plan. Det kan man gjøre ved å skape en felles bevissthet om de samme verdiene. Det er et etisk og politisk rom som fordrer demokratisk likhet.²⁸ "Feminist discourses [...] seeks to persuade the democratic assembly and to make decisions for the sake of everyone's welfare."²⁹

På den ene siden er da *ekklesia gynaikon* et rom for å produsere alternativer til det dominerende rommet. Bakgrunnen for dette ligger i en diskurstenkning som baserer seg på to premisser. For det første at språket konstituerer virkeligheten. Vi forstår ikke virkeligheten (opplevelser, gjenstander, fenomener og så videre) umiddelbart og upåvirket av et språklig system. Siden språket ikke er et nøytralt verktøy som merkelapper man fester på objekter, formes for det andre språkets mening i diskurser. Mening er altså et produkt av språk og diskurs som igjen er påvirket av kultur, religion, geografi og så videre.³⁰ For det tredje er språk og mening relatert til makt³¹. Den som har sterke posisjoner i diskurser besitter makt fordi de kan definere og bestemme hvem som skal representere forskjellige symboler. Følgene av det er en nødvendig bevissthet om at: "reality" [...] is always an ideological-rhetorical construct shaped by cultural languages and theoretical framework of particular historical moments."³² Hvis virkelighetsoppfattelsen produseres av ideologiske og retoriske diskurser blir det tydelig hvorfor det er viktig å skape nye diskurser. Vi finner lignende tanker hos Frankfurterskolen slik Iver B. Neumann beskriver det: "Analysene skulle vise at den eksisterende orden ikke var den eneste mulige, avdekke andre måter å være i verden på, klemme ut alternativer, bidra til sosial frigjøring."³³ Hvis den eksisterende orden er patriarkalsk må man bryte med dens premisser for diskursen. Man må rydde plass for et feministisk rom som ikke baserer seg på en ideologi om forskjeller for eksempel at "ulikheter" mellom kvinner og menn skyldes biologi.³⁴ Vil man for eksempel produsere en ny kristologi gjør man det best i et kritisk og demokratisk rom som kan skape forandring så man kan negere den hegemoniske kristologien³⁵. Så lenge formålet er forandring er det handlingene og erfaringene

²⁸ Fiorenza, *But She Said*, 129.

²⁹ Fiorenza, *But She said*, 131.

³⁰ Fiorenza, *But She Said*, 108. Dette blir godt eksemplifisert av Helge Kvanvigs presentasjon av det gamle testamentets antropologi i *Historisk bibel og bibelsk historie; Det gamle testamentets teologi som historie og fortelling* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1999), 283-93.

³¹ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 15-16.

³² Fiorenza, *Jesus; Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 26.

³³ I.B. Neumann, *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse* (Bergen: Fagbokforlaget, 2001), 26.

³⁴ Fiorenza, *But She Said*, 113-114.

³⁵ Fiorenza, *Jesus; Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 26-27.

i det retoriske rommet som skal være meningsbestemmende, dermed har ikke bibelen autoritet i seg selv. Den feministiske diskursen ”derives its theological authority from the experience of G-d’s liberating presence in today’s struggles to end patriarchal domination.”³⁶ Det er snakk om et guddommelig nærvær i kraft av Sofia-Ånden.

Her skisserer Fiorenza en teologi med tyngdepunktet i pneumatologien, læren om Den Hellige Ånd. Den har likheter med teologien til for eksempel Elizabeth Johnson. Johnsons teologi har til hensikt å være frigjørende og som mål å føre til sosial transformering.³⁷ Hun endrer rekkefølgen av hypostasene, altså treenighetens personligheter, slik at Sofia (Ånden) kommer først. Årsaken til denne omveltningen ligger i erfaringen. Hennes argument er at kvinners møte med det spirituelle uttrykker seg annerledes enn i de formene man møter i kirken. Derfor starter Johnson med erfaringen av Ånden for å åpne for kvinners religiøse uttrykk i dogmatikken.³⁸ Siden man er i en annerledes diskurs enn de patriarkalsk styrte diskursene kan man sette opp andre idealer som er verdiorienterte.³⁹ Vi kan selvsagt ikke vurdere påstander om Sofia-Åndens aktiviteter eller opplevelsen av et slikt nærvær, men i den grad EG gis et teologisk innhold så er det i pneumatologien. Den overstyrer dogmatikkens og bibelens autoritet til fordel for frigjørende aktiviteter. ”The life-giving breath and creative power of Sophia-Spirit has not ceased with canonization. It still continues to empower women to engage in struggle for dignity, justice and liberation.”⁴⁰ Her tar Fiorenza steget ut det visjonære. Og det er den andre siden ved hennes feministiske rom.

Ekklesia gynaikon er både et konkret rom og et imaginært rom. Vi kan ikke utelukkende tenke at dette rommet konkret organisert i bestemte grupper. EG er et motideologisk rom som utrunder og styrker deltagerne til å tenke forandring. En slik forståelse av rom kan vi koble til David Harveys tredimensjonale analyse av handlinger i rom slik Halvor Moxnes presenterer det i *Putting Jesus in His Place*.⁴¹ Den første dimensjonen handler om den materielle praksisen i rom knyttet til produksjon, for eksempel jordbruk. Den neste dimensjon er ideologisk og kulturell. Den handler om makt til å representere/presentere: ”The ideology of the powerful represents this practice (or perception) as ”the order of things” as ”natural”. ”⁴² Det handler om en dominans av hva vi kan kalle det offentlige rom av

³⁶ Fiorenza, *But She said*, 156.

³⁷ E.A. Johnson, *She Who Is; The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* [første utgave: 1992] (New York, The Crossroad Publishing Company, 2002) 31.

³⁸ Johnson, *She Who Is*, 121-22.

³⁹ Se for eksempel Fiorenza, *But She Said*, 157.

⁴⁰ Fiorenza, *But She Said*, 163.

⁴¹ H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 13-14.

⁴² Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 14.

dominerende ideologier for eksempel religiøse og nasjonale. Den tredje dimensjonen derimot åpner for motstand, den forestiller seg nye måter å presentere mening. Dette er et perspektiv nedenfra som står i opposisjon til elitenes ideologi ovenfra. De imaginære representasjonene etablerer rom for motstand og forandring, for eksempel et måltidsfellesskap som bruker en religiøs tradisjon til å forestille seg alternativer til de eksisterende strukturene. I den forstand kan vi knytte EG til den tredje dimensjonen av en romlig praksis. Derfor er ikke Elizabeth A. Castelli *ekklesia gynaikon* som utopisk ueffektiv. Hun relaterer dette begrepet til den utopiske litteraturen. Ved å bruke termene utopi/utopisk så vil Castelli fremheve at *ekklesia gynaikon* er både et realisert og imaginært rom.⁴³

“[...] the *ekklesia* serves as a multivalent category for describing, simultaneously, a sociopolitical communal formation in the past and present *and* a critical idea whose full liberatory potential remains as yet unrealized.”⁴⁴

Det utopiske rommet eksisterer ikke full kraft hvis man tenker at det skal samsvare med idealene det forfekter. Samtidig er det en praksis som vil skape og etablere det som et stabilt rom for motstand og muligheter til å forestille seg alternative måter å representere verden på.

1.2 Å lese *ekklesia gynaikon* som heterotopi

“Utopias are sites with no real place.”⁴⁵

Overfor så vi at EG er et imaginært rom i den forstand at den drives av visjonen om en radikal demokratisk inkludering og frigjøring. Samtidig er det en motkulturell diskurs som søker å være en annerledes diskurs. Denne diskursen informeres av andre premisser enn de som blir diktert av de hegemoniske diskursene. Vi avsluttet med diskusjonen ved å vise til Castellis beskrivelse av EG som en utopi. Aksepterer vi dette bildet på Fiorenzas *ekklesia*, kan vi også bruke det som et utgangspunkt for å problematisere Fiorenzas posisjon. Først skal det argumenteres for at Foucaults heterotopibegrep kan belyse vår forståelse av EG. Deretter skal vi drøfte diskurser og makt. Hensikten er å knytte Fiorenzas diskurs til dette. Det er nødvendig fordi vi støter på to problemer ved Fiorenzas begrep. For det første så ønsker Fiorenza en diskurs utenfor det *kyriarkalske* systemet. Denne diskursen skal være ledet av

⁴³ Castelli, “The *Ekklesia* of women and/as Utopian Space”, 43.

⁴⁴ Castelli, “The *Ekklesia* of women and/as Utopian Space”, 37.

⁴⁵ M. Foucault, “Of Other Spaces (1967) ; Heterotopias”. www.foucault.info.

idealer om demokrati og frihet, men er det mulig å opprette en diskurs etter disse idealene? For det andre så hevder Fiorenza at den hegemoniske diskursen er undertrykkende. Selv om store deler av den akademiske diskursen i dag ikke godkjenner undertrykkende strukturer, er den innleiret i andre diskurser og viderefører den patriarkalske konsepter for eksempel om naturlig kjønn. Men er det ikke nødvendig å differensiere mellom en kritikk av menneskesynet en ideologi forfekter og hva slags funksjon ideologien faktisk har i samfunnet?

1.2.1

Ved å knytte Fiorenza rom til mer konkrete maktstrukturer ønsker jeg å vise hvordan dette rommet er forbundet med andre diskurser. På en side er utopien passende for å beskrive *ekklesia gynaikon* da det får med det visjonære aspektet. Problemet er at vi kan miste den praktiske og konkrete siden av syne. Utopier er:

”[...] sites that have a general relation of direct or inverted analogy with the real space of Society, They present society itself in a perfected form, or else society turned upside down, but in any case these utopias are fundamentally unreal spaces.”⁴⁶

Utopier eksisterer som mentale forestillinger, men de har intet sted. Derfor lager Foucault termen heterotopi for å definere steder mellom det ordnede samfunnet og utopiene.⁴⁷ Det er steder som inverterer normalsamfunnet. Det er steder for protest og/eller avvik. Artikkelen *Of Other Spaces* (1967), *Heterotopias* som egentlig var en forelesning, er en kort introduksjon til begrepet. I typisk Foucault-stil maler han med bred pensel over flere historiske institusjoner, blant annet hagen og gravplassen. En som tar begrepet og utvikler den videre er sosiologen Kevin Hetherington. I *The Badlands of Modernity* bruker begrepet til å analysere historiske steder, for eksempel Palais Royal i 1780 årene, som ble organisert annerledes enn det dominerende samfunnet. Dette var steder som påvirket samfunnet fra utsiden. Hetherington definerer heteropier som:

⁴⁶ Foucault, “Of Other Spaces (1967), Heterotopias, 2-3.

⁴⁷ Foucault, “Of Other Spaces (1967), Heterotopias, 3.

”[...] spaces of alternate ordering. Heterotopia organize a bit of the social world in a way different to that which surrounds them. That alternate ordering marks them out as Other and allows them to be seen as an example of an alternate way of doing things.”⁴⁸

Hetherington er interessert i marginaliserte steder, men er skeptisk til en forenkling av slike steder hvor det er en tendens til å romantisere de marginalisertes protester. Hans poeng er at vi må se på dette som heterogene steder. Heterotopier eksisterer i relasjon til andre steder på bakgrunn av dere forskjell fra disse stedene. Men det er ikke på bakgrunn av protester eller motstand i seg selv at heterotopier oppstår. For eksempel mener Hetherington at å arrangere en festival ved siden av et fengsel etablerer et heterotopisk forhold mellom dem.⁴⁹ Både Foucault og Hetherington knytter heterotopien til bestemte steder som hagen, gravplassen (Foucault) eller protestcamper (Hetherington).

I den forstand er ikke EG en heterotopi fordi det ikke er knyttet til et bestemt sted, men jeg vil argumentere for at der hvor EG går fra konsept til praksis for eksempel møte eller forelesning, er innsikten fra Foucault og Hetherington verdifull. EG er en diskurs som markerer seg som annerledes i relasjon med andre akademiske diskurser. Den inverterer de tradisjonelle akademiske arbeidsformene hvor intensjonene er å arbeide objektivt for å komme fram til et forskningsresultat. Forskjellen består at det er ikke et forskningsresultat som er målet, men at idealene om forandring og demokrati er målet. Det er mulig at disse målene er utopiske, en blanding av å være et godt-sted og et ikke-sted.⁵⁰ Men et arbeid for å fremme utopiske visjoner må foregå et sted, på en plass. Denne plassen, EG, har jeg valgt å betegne som en heterotopi for å inkludere både det visjonære aspektet og maktperspektivet i lesningen av Fiorenza. Det viktige har vært å få med Hetheringtons observasjon det er en kontinuerlig organiseringsprosess, ikke et ferdig organisert rom. Han er opptatt av moderniseringen som en romlig hendelse hvor heterotopiske rom var en pådriver for moderniseringen. Videre skriver Hetherington at disse rommene vekslet mellom frihet og kontroll.⁵¹ Overført på Fiorenzas terminologi mener jeg at hennes måte å tenke på veksler mellom en demokratisk inkludering og en ekskludering. Jeg tror det er viktig å trekke inn denne ambivalensen mellom en egalitær visjon og en praksis som også inkluderer makt.

⁴⁸ K. Hetherington, *The Badlands of Modernity; Heterotopia and Social Ordering* (New York: Routledge, 1997), viii.

⁴⁹ Hetherington, *The Badlands of Modernity*, 8.

⁵⁰ Hetherington, *The Badlands of Modernity*,

⁵¹ Hetherington, *The Badlands of Modernity*, 12-16.

1.2.2

I den videre drøftningen skal vi trekke inn innsikt om diskurs og makt fra *Mening, materialitet, makt* av Neumann. Han påpeker at i en diskursanalyse må man ta hensyn til bemyndigelse og saksinnramming. ”Enhver diskurs vil [...] inneholde et sett med subjektposisjoner, og noen av disse vil være bemyndiget med retten til å tale med tyngde.”⁵² Å tale med tyngde eller legitimitet er en måte tilskaffe seg makt. Kan man redusere den andres legitimitet i en diskurs, utøver man makt. For det andre handler det om å plassere den aktuelle saken inn i en diskurs hvor man selv har legitimitet. Kan man ekskludere subjektposisjoner i en diskurs vil det medføre at noen parter interesser ikke blir hørt.⁵³ Slik ser vi at maktutøvelse ikke bare er avhengig av et styrkeforhold, men også er avhengig av kontekst og hvilken diskurs en sak reises i. Dette er en viktig innsikt i en feministisk analyse fordi det er opplagt at kvinner som subjekter har blitt forskjøvet eller de har mistet tyngde i flere diskurser. Hvis vi ser på kristologien som en sak, finner vi ikke da forsøk på å ramme inn saken i en bestemt diskurs, *ekklesia gynaikon*, hvor enkelte subjekter blir bemyndiget (kvinner og deres erfaringer)? Hvis det er slik etablerer ikke bare Fiorenza en motideologisk diskurs, men også et nytt maktsenter med et annet tyngdepunkt. Jeg stiller her ikke spørsmål om legitimiteten til slike prosjekter, tvert om. Det jeg vil ha fram er at det er en maktdimensjon mellom diskurser og hvem som skal tale med autoritet i dem. Denne dimensjonen kan man ikke skille seg fra.

Fiorenza snakker om viktigheten av en praktisk orientering mot trosmiljøer, men hun gir ikke konkrete beskrivelser av slike rom eller kommer med beskrivelser av arbeid i trosmiljøer. Det nærmeste beslektede eksempelet på en akademisk og feministisk krets, meg bekjent, er *The Circle of Concerned African Women*. The Circle er et økumenisk og flerreligiøst nettverk som ønsker å skape:

” [...] theological space for African women theologians to find and mentor each other on how to produce theological literature that is based on their experiences. The Circle also uses their communal power to get involved in activism as they work towards the transformation of their communities and institutions for gender justice.”⁵⁴

⁵² Neumann, *Mening, materialitet, makt*, 171.

⁵³ Neumann, *Mening, materialitet, makt*, 172-73.

⁵⁴ I.A. Phiri, "[The circle of concerned African women theologians: its contribution to ecumenical formation](#)", Ecumenical Review, FindArticles.com. Januar, 2005, 1.

Jeg sier ikke at dette er en utgave av *ekklesia gynaikon*, men The Circle gir innsikt i hvordan man kombinerer kunnskap om kjønn og teologi for å forandre rådende strukturer i samfunnet og i trosmiljøer. Den andre årsaken til at jeg nevner The Circle er fordi det er et nettverk som ekskluderer menn. Nå er det ikke det egentlig et problem fordi det er flere grunner til å gjøre det⁵⁵. Men man må anerkjenne at dette også handler om en form for maktutøvelse.

Det andre punktet handler om rekkevidden av en kyriarkalsk dominert kristendom. Hvis all produksjon av mening foregår i retoriskpolitiske diskurser så vil alltid maktfaktorer påvirke hvordan vi forstår. I følge Fiorenza foregår den hegemoniske kristendommen i en kyriarkalsk dominert diskurs som bygger opp om undertrykkende strukturer, og derav behovet for en motdiskurs. Problemet er at det gir en veldig totalitær forståelse av kyriarkatet. I sin diskursanalyse understreker Neumann nødvendigheten av å differensiere mellom diskurser. Selv om det er aspekter av makt i alle diskurser, kan det ikke være det fokale punktet i en diskursanalyse. Det er effektene av en diskurs som må være avgjørende.⁵⁶ Enhver ideologi har en relativ effekt. Det er ikke gitt at opplysningstidens fremstilling av Jesus som "den store mannen"⁵⁷ vil skape en negativ effekt på andre mennesker. Effekten av en ideologi beror på konteksten. Ideologier om Jesu maskulinitet hadde større påvirkningskraft i Norge for 40 år siden, da det var en strid om kvinners adgang til presteembete, enn de har i dag. Hensikten er verken å trivialisere arbeidet med en ideologikritikk av teologiske konstruksjoner eller å hevde at det ikke har undertrykkende konsekvenser for mennesker, men jeg mener at man må reservere seg er mot påstanden om at det har en universell, negativ effekt. Like lite som man bør universalisere maktbegrepet, bør man universalisere kyriarkalsk makt. En ideologikritikk er ikke det samme som å peke på faktiske strukturer i samfunnet. Er målet å koble ideologi med samfunn må vise hvilke konsekvenser en ideologi gir i bestemte kontekster.⁵⁸

I den neste delen skal vi se hvordan Fiorenza kritiserer en retning i NT-forskningen som appliserer metoder fra samfunnsvitenskapen. En del av denne kritikken handler om at disse metodene er med å vedlikeholde patriarkalske/kyriarkalske strukturer. I den kritikken må vi ha med to forbehold: først at denne kritikken også er en måte å utøve makt på. Vi må være bevisst på at det er ikke bare en kritikk fra den "svakes" side. Det er også en kamp om å bestemme i hvilken diskurs NT-forskningen skal stå. Ved å knytte noen begreper som

⁵⁵ En årsak er at menn har en tendens til å sette spørsmålstegn ved feministisk innsikt. *The Circle* ønsker å arbeide med kvinnesaker uten forstyrrelser fra menn.

⁵⁶ Neumann, *Mening, materialitet, makt*, 173.

⁵⁷ Se Fiorenza, *Jesus Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 18.

⁵⁸ For eksempel er ikke en bibelsk tekst *skrekkens tekst* (text of terror) før den faktisk oppleves som skrekkelig. Hvis man ikke gjør det har man en essensialistisk tekstforståelse.

antijødiske holdninger⁵⁹ og kyriarkat svekker man deres legitimitet i en diskurs. For det andre er det først og fremst en kritikk av ideologi, ikke hvordan denne forskningen faktisk bidrar til å undertrykke andre. På den andre siden må man måle effekten av en frigjørende ideologi. Overfor så vi at nærværet av Guds Ånd i frigjøringen skjenker autoritet til EG. Utfordringen til Fiorenza er da ikke å produsere en frigjørende ideologi i et imaginært rom. Følger vi denne drøftningens logikk må hun vise til effekten, altså andre menneskers erfaringer, for å gi autoritet til sin teologi.

2. En feministisk kritikk av samfunnsvitenskapelige metoder innenfor NT-forskning

” [...] confronting malestream social-scientific reconstructions of the social world of the Historical-Jesus with feminist social-scientific theoretical concerns regarding such knowledge production.”⁶⁰

Her skal vi undersøke Fiorenzas kritikk av samfunnsvitenskapelige metoder. Denne kritikken er forbundet med hennes overordnede motiver i *Jesus and the Politics Interpretation* som, kort oppsummert, går ut på å problematisere grunnlaget for å drive NT forskning og etablere en kritisk-feministisk hermeneutikk som et korrektiv til dette. Fiorenzas feministisk-kritiske hermeneutikken har tre særskilte hensyn; sensitivitet mot antijødiske holdninger, en granskning av tekstenes politiske implikasjoner og at tolkningene av tekstene skal være frigjørende. Disse hensynene retter seg både mot rekonstruksjoner av den historiske Jesus og samfunnet i NT, samt fagmiljøer og faghistorien. Dermed så vil kritikken av samfunnsvitenskapelige metoder overlappe med kritikken av andre områder i NT-forskningen, for eksempel historisk-kritiske metoder. Da deler av kritikken er felles vil den spesifikke drøftningen av samfunnsvitenskapelige metoder fungere som en illustrasjon på Fiorenzas kritikk av NT-forskning.

Samtidig er det bestemte motiver for å undersøke akkurat disse metodene. For det første toner disse metodene ned individfokuset på Jesus. I stedet fokuserer de på Jesu virke i en bevegelse. Det fokuset finner vi også i Fiorenzas rekonstruksjoner av den historiske Jesus. Derfor er ikke Jesusbiografiene sentrale tekster i denne konteksten. Derimot vil innsikt fra sosiologi og sosialantropologi være mer til å analysere sosiale bevegelser. For det andre skal vi undersøke hvordan samfunnsvitenskapelige metoder kan supplere og kritisere Fiorenzas

⁵⁹ Fiorenza bruker *anti-Judaism* for å beskrive negative holdninger overfor/påstander om jødisk religion. Her kommer vi til å bruke antijødiske holdninger. Siden antisemittisme konnoterer til rasisme er det en lite egnet karakteristikk av de personene vi skal diskutere i denne oppgaven.

⁶⁰ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 82.

rekonstruksjon av Jesusbevegelsen. For å gjøre det kreves det en kritisk gjennomgang av disse metodene som tar innover seg kritikken fra feministteologien.

Når vi bruker samfunnsvitenskapelige metoder som et begrep innenfor NT-forskningen så favner vi om et bredt felt. Det er ikke en homogen forskningstradisjon, men den består av flere fagfelt som ikke nødvendigvis berører hverandre. Siden det er snakk om forskjellige metoder må vi differensiere mellom dem fordi en kritikk rettet mot ett område ikke har den samme relevansen for et annet. Fremgangsmåten videre vil være at vi først starter med å se hvordan Malina bruker sosialantropologi for å rekonstruere et bilde av middelhavskulturen i antikken med spesielt fokus på ære og skam. Deretter vil se på Fiorenzas kritikk av fagfeltet. Til sist skal vi revurdere bruken av metodene.

2.1 Kulturens verden er tekstens verden

”The purpose for using anthropological models in New Testament study is precisely to hear the meaning of the documents in terms of the social systems in which they were originally proclaimed.”⁶¹

På 80-tallet vokste det fram en retning innenfor NT-forskning som begynte å applisere samfunnsvitenskapelige metoder for å analysere bibelske tekster. Formålet er å bruke denne innsikten til å lese bibelen i sosiokulturelle kontekst. Disse forskerne samlet seg i en gruppe kalt det The Context Group. Bruce Malina er en av grunnleggerne av The Context Group og er blant de fremste eksponentene for denne retningen i NT-forskning. Malinas bok *The New Testament World* er en av de sentrale tekstene i denne sammenhengen. Det er den som er grunnlaget for presentasjonen av Malinas teorier. Ulempen er at den ikke går bak det teoretiske systemet den presenterer. Den drøfter verken kilder eller engasjerer seg metodiske problemer. En årsak til det er antagelig at det er introduksjonsbok, men boka ble først gitt ut i 1981 og er revidert to ganger, senest i 2003. En grundigere drøftning vist hvordan Malina forholder seg til en rekke problemstillinger som er reist ved denne type arbeid. Vi skal supplere *The New Testament World* med eksempler fra *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* som Malina har skrevet med Richard L. Rohrbaugh. Før vi går spesifikt inn på ære/skammodellen må vi undersøke noen forutsetninger som ligger til grunn for den modellen. Vi skal begynne med Malinas forståelse av kultur.

⁶¹ B.J. Malina, *The New Testament World; Insights from Culture Anthropology* [tredje utgave] (Westminster John Knox: Louisville, 2001), xi.

Malina begynner med en introduksjon om hva er kultur før han presenter et metodisk system til å tolke kultur. Vi skal gå motsatt vei og begynne med det teoretiske systemet, for å unngå en forståelse av kultur som noe gitt og som en objektiv størrelse "der ute". I stedet vil det fremheves at en kulturforståelse er et produkt av de teoriene man utvikler for å forstå en kultur. Bakgrunnen for Malinas modeller finner vi i sosialantropologiske studier av kulturer i middelhavsområdene fra 60 og 70-tallet.⁶² Disse modellene abstraherer fenomener og meningsproduksjon til en kontrollerbar størrelse som man kan igjen anvende på kulturen for å forstå den. I sin presentasjon av kulturen i NT veksler Malina mellom tre forskjellige metoder for å forstå et samfunn.⁶³

- Strukturfunksjonalistiske modeller: disse ser på kultur som et harmonisk hele. Kulturer er stabile systemer som er organisert av mindre enheter som interagerer med hverandre ut fra felles verdier og interesser.
- Konfliktmodeller: motsetningen til strukturfunksjonalisme. Den vektlegger interessekonflikter mellom institusjoner og individer. Disse konfliktene gjør at samfunnet ikke er stabilt i seg selv, men stabilitet opprettholdes av maktbruk .
- Symbolmodeller: dette er en hermeneutisk forståelse av samfunnet. Mening skapes ved hjelp av å tolke institusjoner, tradisjoner, ritualer osv som symboler. Nøkkelen til å fortolke disse symbolene finnes i et felles system som er styrt av forventninger og språket⁶⁴.

Felles for disse er at slik de framstår hos Malina er kultur noe ordnet hele. Det ligger en grunnforståelse av at man kan skille kulturer fra hverandre og behandle dem som atskilte selvstendige størrelser ved hjelp av et teoretisk rammeverk. For eksempel kan man si at familieinstitusjoner er naturlige/biologiske, men organiseres og får mening gjennom kulturen. Denne organiseringen og meningsproduksjonen vil variere fra kultur til kultur. Vi har patrilineære/matrilineære kulturer, praktisering av polygami eller monogami osv. Ved hjelp av modellene kan disse praksisene abstraheres til et ordnet system som er ulikt et annet. Det er nettopp forskjeller som er Malinas innfallsvinkel til kultur. Hver kultur innehar sin egenart som gir de særtrekk. Disse særtrekkene lar seg ikke direkte oversette fra en kultur til en annen. Slike direkte forsøk på oversettelse vil lett lede til etnosentriske eller anakronistiske

⁶² Som nevnt ovenfor drøfter ikke Malina litteraturen han bruker. Han fører heller ikke opp henvisninger til den eller har en komplett bibliografi. Derfor er det litt krøkkete å studere bakgrunnen for teoriene hans. Opplysningene her er hentet fra R.A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* [andre utgave] (New York, Continuum, 1994), 12 og 14, n 22 og 23.

⁶³ Malina, *The New Testament World*, 23.

⁶⁴ Malina, *The New Testament World*, 19-23.

fortolkninger.⁶⁵ Det er altså en hermeneutisk utfordring å entre tekster som har sitt opphav i en kultur som er radikalt annerledes enn vår. For å løse denne utfordringen ønsker Malina å gjøre NTs verden mer gjenkjennelig.

På den ene siden virker Malinas fremstilling fornuftig. Den avgrenser seg mot tolkninger som påtvinger sine kulturelle verdier teksten. I stedet har den en høy bevissthet på at teksten har oppstått i en kulturell og historisk kontekst. Derfor forstår man best teksten hvis man leser den på kontekstens egne premisser. Dette legger Malina til rette for ved å lage en oversikt over kulturelle institusjoner som fungerer som lesehjelp for leseren. Leseren står fritt til å evaluere selv hvorvidt disse verktøyene er egnet til å tolke teksten. På den andre siden ligger det under denne overflaten flere problematiske temaer. Disse skal vi konkretisere ved å en gjennomgang av ære/skammodellen.

2.2 Ære og skam som en hermeneutisk nøkkel til tekster til NT

”Honor permeates every aspect of public life in the Mediterranean world. Honor is the fundamental value. It is the core, the heart, the soul.”⁶⁶

The Social Science Commentary on the Synoptic Gospels fortsetter i tråd med *The New Testament World*. Fokuset ligger fortsatt på at det er en “*radical difference* in social structures, social roles, values and general features.”⁶⁷ Men det er i førstnevnte at teoriene anvendes direkte på de synoptiske evangeliene.

Ære defineres av Malina som:

”socially proper attitudes and behaviour in the area where the three lines of authority, gender status, and respect intersect [...] Honor is the value of a person in his or her own eyes [...] *plus* that person’s value in the eyes of his or her social group.”⁶⁸

Ære er en form for sosial og symbolsk kapital. Den styrer menneskers adferdsmønster med et sett av forventninger til hva som er passende for individet avhengig av status, kjønn og sosial tilhørighet. Slik sett er det et system basert på belønning og straff. Trækker man utenfor det sosiale forventningsmønsteret vil man bli påført skam som vi kort kan beskrive som den

⁶⁵ Malina, *The New Testament World*, 7-10.

⁶⁶ B.J. Malina, og R.L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* [andre utgave] (Minneapolis; Fortress, 2003), 369.

⁶⁷ Malina, og, Rohrbaugh. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 2. Min utheving.

⁶⁸ Malina, *The New Testament World*, 30.

negative delen av ære. Siden ære og skam er relasjonelle og kollektive fenomener så er det mulig å oppnå ære ved å påføre andre skam enten direkte eller indirekte. Et eksempel på sistnevnte er at man kan påføre et familieoverhode skam ved å krenke et annet familiemedlem.

Ære/skaminstitusjonen er knyttet til hva Malin kaller et samfunn av *limited goods*.⁶⁹ Det er ikke lett å oversette denne termen, men det betegner en virkelighetsoppfatning hvor man ser på goder som svært begrenset. Med begrensede og gjerne overskuelige ressurser tilgjengelig, en avling for eksempel, kan man ikke øke muligheten til oppnå mer ressurser uten at det går på bekostning av andre. Disse andre vil ofte befinne seg innenfor ens nære omkrets. Derfor kan vi beskrive det som et "bekostningssamfunn". I et slikt samfunn er det viktigere å bevare et eksistensminimum for å overleve framfor å akkumulere mer goder. Derfor er det ofte konservative og tradisjonelle samfunn, da det er en frykt for at omveltninger vil ta true ens eksistensminimum. Ære er i denne sammenhengen et gode som er begrenset og som man bare kan øke på bekostning av andre.

Vi skal nå se på noen eksempler på hvordan man kan lese ære/skam i evangeliene. Men først skal vi gi to motforestillinger for at en slik lesning er mulig. De modellene som brukes er hentet fra moderne samfunn. Hvordan kan man vite at det er en kulturell kontinuitet mellom antikken og moderne når Malina selv vektlegger et brudd mellom vår tid/kultur og antikken?⁷⁰ For det andre omfatter Middelhavsområdet flere kulturer med forskjellige språk og tradisjoner, hvordan vet man da at dette er verdier som er felles? Den første motforestillingen møter Malina ved å vise til antropologen Francis Hsu som hevder at det er en sterk kontinuitet i den kulturelle mentaliteten til mennesker. Kulturer kan ha overlappende tendenser, men basismønsteret vil sannsynligvis forbli stabilt.⁷¹ Dermed er ikke bare kultur en isolerbar størrelse som kan være gjenstand for vitenskapelig utprøving, men det er også bortimot en uforanderlig størrelse. Anser man kultur for å være en stabil og kontrollerbar enhet er man godt på vei til å objektivisere kulturbegrepet. Den andre motforestillingen imøtegår Malina og Rohrbaugh ved å hevde at det er " [...] a common set of social patterns that pervaded all of the cities of the Mediterranean culture area [...]."⁷² Her viser han til at historikeren fokuserer på det partikulære, mens samfunnsviteren er interessert i det som er felles og generisk. Derfor fokuserer man på det som er felles og abstraherer modeller som bygger på tverkulturelle trekk, fellesnevner for preindustrielle samfunn. Og som et slags siste

⁶⁹ Malina, *The New Testament World*, 89-104.

⁷⁰ Malina regner for eksempel den industrielle revolusjonen som en hovedårsak for denne forskjellen, se Malina, og Rohrbaugh. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 5-8.

⁷¹ Malina, *The New Testament World*, xii og 52.

⁷² Malina og Rohrbaugh. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 5.

argument så er middelhavskulturen tross alt den nærmeste analoge kulturen til NT-tekstenes kontekst.⁷³

2.2.1

Social Science Commentary on the Synoptic Gospels er en eksegetisk kommentar til de synoptiske evangeliene. Bakerst i boka er det et register med nøkkelbegreper, for eksempel institusjoner og verdier, som brukes til å tolke handlinger og utsagn. Vi skal bruke på Malinas og Rohrbaughs tolkning av Luk 10:38-42 som et eksempel på hvordan samfunnsvitenskapelige metoder appliseres.⁷⁴ Det er et kort eksempel, men det handler om kjønnsroller er den egnet som eksempel her. Perikopen handler om Jesu besøk hos Marta og Maria. Vi kan oppsummere Malinas og Rohrbaughs tolkning slik:

- Hvis det er en mann i huset, Lazarus for eksempel, er det merkelig at han ikke nevnes eller at det er Marta og ikke han som ikke hilser Jesus velkommen, fordi det ville tilsvare det forventende kjønnsrollemønsteret for menn.
- Da Marta stiller i stand for Jesus tilsvare hennes oppførsel det forventende kjønnsrollemønsteret fordi kvinner hadde ansvar for å styre husholdet. Faktisk var styringen av husholdet relatert til en kvinnes ære.
- Marias oppførsel avviker fra det tradisjonelle kjønnsrollemønsteret fordi hun mottar lære fra Jesus er hun blitt mannliggjort.

Disse tolkningene er gjort på bakgrunn av en utvelgelse i Malinas og Rohrbaughs register: offentlig og privat sfære og ære/skamsamfunn.⁷⁵ Der hvor teksten ikke passer inn i det generelle mønsteret av samfunnet presenteres adferden som avvik, for eksempel i tilfellet med Maria. Hun agerer som en mann, fordi hun sitter ved Jesu føtter. I de tilfellene hvor teksten stemmer overens med det generelle bildet så er det forventet adferd, for eksempel at den private sfæren var kvinnelig. Konsekvensen av det scenarioet som blir presentert her, er at det konstituerer et bestemt kjønnsrollemønster som naturlig og forventet. Dette kjønnsrollemønsteret er sterkt knyttet til et dualistisk syn på kjønn: mannlig/offentlig - kvinnelig/privat.

Malina mener at modellene kan testes på tekstene og enten avvises eller modifiseres hvis de skulle vise seg å være utilstrekkelige.⁷⁶ Men hvordan skal vi teste modellene til Malina? Modellene i *The New Testament World* tilsvarer registret som finnes i *Social Science*

⁷³ Malina og Rohrbaugh. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 4-5.

⁷⁴ Malina og Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 271.

⁷⁵ Malina og Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 393-95 og 369-72.

⁷⁶ Malina xxx

Commentary on the Synoptic Gospels. Skal vi da tro at modellene er utprøvd og egnet for å fortolke NT? I så fall er det et problem at leseren ikke får innsikt i hvordan disse modellene faktisk er testet og drøftelsen av en slik praksis.

Vi kan forsøke å lese den samme perikopen med et annet utvalg fra registeret: vennskap og enke⁷⁷. Hvis vi forestiller oss et vennskapsforhold mellom Marta, Maria og Jesus som passer til kategorien fiktivt slektskap, vil de være opptatt av gjensidighet og omsorg for hverandre. I tillegg kan vi forestille oss at fraværet av en mann skyldes at Marta er enke. Kanskje vil det balansere synet på Marta og Marias oppførsel som avvikende, fordi problemet er, slik Malina og Rohrbaughs tolker det konstitueres de i relasjon til det mannlige. Men hvordan vet vi at Marta er enke når det ikke nevnes i teksten? I kommentaren til Mark 5:21-43 blir den blødende kvinnen definert som ei enke "[...] that the woman herself spends the money would mean she is a widow."⁷⁸ Følger vi denne logikken vil den ene kategorien begrunne den andre. Men det er egentlig ikke en utprøvning av modellene. Det er å linke dem sammen for å skape en helhetlig forklaring. Derfor kan vi forsøke oss på en ny tolkning:

- Marta som er enke hilser Jesus velkommen til hjemmet som hun har ansvar for.
- Det er et vennskapsforhold mellom de tre, derfor vil Marta stille ting i stand for Jesus.
- Maria har en oppriktig interesse for gjesten og vennens lære.
- Jesus anerkjenner Maria som et fullverdig medlem av bevegelsen.

Dette er selvfølgelig en tentativ tolkning. Hensikten er ikke å presentere den som nøyaktig. Det jeg vil vise er at hva som er forventet adferd, og hva som er avvik, blir påvirket av hvilke kategorier vi velger å lese teksten med. Samtidig ønsker jeg å problematisere hvordan en del påstander blir tatt for gitt, og at man derfor må søke forklaringer på hvorfor kvinner er aktive i teksten. Hadde vi lest om en mann med penger ville det ikke vært nødvendig å beskrive han som en enkemann. Hadde en mann sittet ved Jesu føtter ville man ikke sagt han handler maskulint. I denne gjennomgangen av Malina har det ligget en implisitt kritikk av måten å tenke kultur og hvordan man kan teste ut modeller. I den neste delen skal denne kritikken bli tydeliggjort og systematisert.

⁷⁷ Se Malina og Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 364-365 og 423.

⁷⁸ Se Malina og Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 167..

2.3 Kultur som en fast/flytende størrelse

”It is [...] imperative not to assume the existence and persistence of a particular value system through time and space within a particular area.”⁷⁹

Vi kan kritisere de modellene Malina fremviser fra to hold. Første fra Fiorenzas feminist-kritiske perspektiv. Det problematiserer metodene fra et språklig og hermeneutisk perspektiv. Det andre holdet er mer spesifikt rettet mot metodene bak modellene. Det dreier seg om kulturforståelse, tekst og hermeneutikk og applisering av metodene. Vi skal begynne med Fiorenzas kritikk siden den metodiske kritikken springer ut fra hennes problematisering. Det som vi ønsker å gjøre her er å inkludere kritikken fra feministteologien på samfunnsvitenskapelige metoder og se hvordan vi kan unngå de største fallgruvene i disse.

2.3.1

Fiorenzas anliggende i *Jesus and the Politics of Interpretation* er ikke å drøfte inngående de forskjellige tolkningene av Jesus, om han var en kyniker, en sjaman eller profet og så videre. Snarere er det å tydeliggjøre hva slags meninger slike fremstillinger produserer. Spørsmålet er altså ikke om Jesus var en kyniker, men hvordan slike fremstillinger bidrar til å opprettholde et hegemoni som ekskluderer wo/men. Bildet som skapes av den historiske Jesus er formet av forskerens samtid.⁸⁰ Følger vi Fiorenza kan vi si at først konstruerer den historiskkritiske Jesusforskningen Jesus etter mannlige idealer som bare en eksklusiv del av kristne (hvite og privilegerte) fullstendig kan identifisere seg med. Deretter projiseres dette bildet av Jesus over på andre uten at de har muligheten til å utforme et eget bilde av Jesus. Med introduksjonen av samfunnsvitenskapelige metoder skjer det en endring. Det konstrueres i tillegg til et bilde av Jesus, et samfunn og en kultur hvor NT-tekstene har sin opprinnelse. Her beveger vi oss mot kjernen i problemet. Er tekstene i NT et vindu til samfunnet de er blitt til i eller de retoriskpolitiske tekster som konstruerer sin virkelighet?

Vi kan oppsummere Fiorenzas kritikk i fire punkter. For det første avviser ikke Fiorenza bruken av samfunnsvitenskapelige metoder, men hun kritiserer dem for å ikke engasjere seg i feministiske og postkoloniale studier.⁸¹ Jeg tror dette er en sentral problemstilling. Jeg deler Fiorenzas syn på at dette er problematisk, men som vi skal se

⁷⁹ L.J. Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew; A Critical Assessment of the Use of the Honour and Shame Model in New Testament Studies*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 165, red. J. Frey (Tübingen; Mohr Siebeck, 2003), 32.

⁸⁰ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 12.

⁸¹ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 83.

nedenfor når vi drøfter Malinas modeller, handler det om et bredere metodisk problem. I tillegg så handler dette om en kritikk av NT-forskningen som helhet, fordi den ikke engasjerer seg i feministisk kritikk, men behandler den som en sidegren av mainstreamforskningen. Feministteologien etterlyser en kritisk undersøkelse av metoder og hermeneutikk fordi det er det som gir grunnlag for sluttproduktet. Hva slags konsekvenser gir de metodene man bruker? Hvilke interesser tjener de, både direkte og indirekte? Er de for eksempel med på oppretteholde et maskulint hegemoni?⁸² Med det perspektivet er det ikke vanskelig å være enig med James G. Crossley: "It is no coincidence that the Weberian charismatic leader has proven to be one of the most popular sociological approaches in NT scholarship right up to the present day."⁸³

For det andre kritiserer Fiorenza det vitenskapelige grunnsynet hun tillegger denne forskningen. Det er et positivistisk vitenskapssyn som produserer "sannheter". Det er en retorikk som lanserer seg selv som strengt vitenskapelig for å legitimere sin egen posisjon.⁸⁴ Fiorenzas motargument er at dette er formet etter europeiske maskuline idealer. Dermed er det nødvendig å se dette i en global og kjønnnet kontekst. Man kan ikke trekke seg ut av en diskurs om kjønn og kolonialisme ved å hevde en vitenskapelig objektivitet.⁸⁵ Det er denne "vitenskapeligheten" Fiorenza anklager forskere som bruker samfunnsvitenskapelige metoder, for å fronte.

Det tredje punktet handler om selve fortolkningen. Vi kan beskrive det som en følgefeil. Hvis man overser innvendingene fra feministisk og postkolonial kritikk så utvikler man metoder uten de hensynene som reises fra den kanten. Resultatet er et produkt som vedlikeholder det hegemoniet vestlig *malestream* forskning har. Språkets funksjon er viktig i Fiorenzas analyser. I *In Memory of Her* har hun jobbet med (kilde) å vise at språket foregår i en politisk og meningsskapende diskurs. Ingen antikke kilder er nøytrale gjengivelser. Dette er opplagt på innholdssiden i en tekst, men man må i tillegg ned på et lingvistisk nivå for å undersøke hvordan språket selv deltar i denne diskursen. Uten den kritiske bevisstheten aksepterer man språkets retoriskideologiske fremstilling av samfunnet.⁸⁶ Man *leser med* teksten. Vi kan kalle dette en slags tillittens hermeneutikk. En aksept av teksten fremstilling leder til at man opprettholder og viderefører dens virkelighetsforståelse. Dette er en av følgefeilene; man overser den språklige problematikken som feministiske analyserer

⁸² Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 84-87.

⁸³ J.G. Crossley, *Why Christianity Happened; A Sociohistorical Account of Christian Origins (26-50 CE)* (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 16.

⁸⁴ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 84.

⁸⁵ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 89-91.

⁸⁶ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 91.

introduserer⁸⁷. Mot en slik lesning er det nødvendig å applisere en feministisk hermeneutikk som bruker mistankens hermeneutikk og ”leser mot tekstens flyt”⁸⁸ som lesestrategi, for å gjennomskue kyriarkalske motiver i teksten.

Den fjerde motforestillingen går på at forskere som bruker metoder fra antropologien konstruerer sosiale kategorier som blir projisert som en sosial virkelighet i teksten. Det var det vi forsøkte å problematisere med ære/skam modellen overfor. I stedet for at det er en modell som utprøves, blir det et manuskript. Videre blir problemet at alle kategorier som leses inn i teksten er basert på moderne kategorier. Er den påståtte binære kjønnsforståelsen i NT antikkens kategorier eller våre?⁸⁹ Vi kan bruke kjønn som eksempel for å vise hvordan det gir utslag. En egenskap ved språket er at det kan gjøre naturlig konstruksjoner som har oppstått i en ikke-nøytral diskurs. Det kan for eksempel være en kjønnsdikotomi. Det problematiske er at man ukritisk kan vedlikeholde slike konstruksjoner gjennom å rekonstruere antikken på Jesu tid. En allmenn forestilling er at mannens sfære var ute, mens kvinnens sfære var inne. I stedet for å lese bibeltekstene inn i en slik kontekst må man utfordre den.

Fiorenzas forslag til å utfordre slike konstruksjoner er å inkludere hennes term, kyriarki, som som analytisk redskap.⁹⁰ Det betyr at kjønn må ses i en større politisk, sosial og religiøs diskurs. Man kan ikke skille mellom undertrykkning på bakgrunn av kjønn og undertrykkning på bakgrunn av rase fordi det er de samme kreftene og interessene som produserer denne undertrykkelsen. ”Gender as a socio-political-religious discursive practice produces not only sex differences but also those race, class, sexual preference, culture, religion, age, and nationality.”⁹¹

Fiorenza advarer mot at bruken av samfunnsvitenskapelige metoder bidrar til å befeste undertrykkende ideologier. At vitenskapen ikke bare bidrar til å avdekke virkeligheten, men også konstruerer kategorier som påvirker vår forståelse av virkeligheten synes klart. At bruken av samfunnsvitenskapelige metoder i NT kan føre til at man enten konstruerer en kjønnsdikotomi eller uintendert viderefører ideologier som kan virke støtende på andre er også et problem. Så langt deler jeg denne siden av Fiorenzas kritikk. Men det som blir viktig å presisere er at det er en forskjell på hvordan man tolker en tekst og forfatterens mening med teksten. En tekst kan inneholde mening som støtter negative ideologier uten at det er

⁸⁷ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 93-94.

⁸⁸ Dette er mine oversettelser av hermeneutics of suspicion og reading against the grain of the text.

⁸⁹ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 98-101.

⁹⁰ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 98.

⁹¹ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 97.

forfatterens intensjon. Derfor bør man være varsom med å spore tolkning av en tekst tilbake til forfatteren.

2.3.2

Hvordan kan vi møte utfordringene som er reist mot bruken av samfunnsvitenskapelige metoder? Denne delen skal som nevnt overfor se på de metodiske problemene med samfunnsvitenskapelige metoder. Deler av denne problematikken er berørt i presentasjonen av Malinas bruk av sosial antropologi for å tolke NT-tekster. Vi kan oppsummere presentasjonen av Malina i fire punkter:

- Det er en dualisme mellom natur (felles) og kultur (partikulært).
- En kultur er en stabil størrelse og innehar kjerneverdier som er nesten uforanderlige. I vårt tilfelle er ære/skam en slik kjerneverdi.
- Middelhavskulturen er radikalt annerledes fra vår kultur. Derfor kreves det en kulturell kompetanse for å forstå tekster som har sitt opphav opp i en annerledes kultur.
- En kultur vil sette sitt bestemte stempel på teksten. Ved hjelp av modeller kan vi lese stemplet fra kulturen i teksten.

Vi kan utfordre Malinas kulturforståelse med Denise Kimber Buells dynamiske definisjon av kultur. Kultur forstås som ””a dynamic” product of the practise of meaning, of multiple and socially situated acts of attribution of meaning to the world, of multiple interpretations both within society and [...] between societies.”⁹² I boka *Why This New Race* problematisere Buell forståelsen av rase/etnisitet som faste størrelser. Hun argumenterer for at det er kategorier som *både* er flytende og faste. Overfører vi Buells begrep om flytende/fast på kultur så kompliserer det den stabile kulturforståelsen Malina presenterer. Kultur er ikke så mye en institusjon forutfor menneskelige relasjoner, men det er også noe som konstrueres. Vi kan markere ut tre konsekvenser av et slikt kultursyn.

For det første går det mot ideen om at en kultur innehar nærmest uforanderlige komponenter. Med tanke på alle omveltningene og folkevandringene som har forekommet mellom Jesu tid og vår tid vil en fast/flytende kultur endre seg og konstituere seg i samspill med forandringer og møter med andre. Selv om en forestiller seg at det finnes isolerte enklaver i middelhavsområdet så er det en ullen bakside at en slik tankegang kan lede til forestillinger om at enkelte kulturtrekk er opprinnelig og autentiske. Det blir spekulativt.

⁹² D.K. Buell, *Why This New Race; Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York, Columbia University, 2005), 37.

For det andre problematiserer det den radikale kulturforskjellen som Malina forfekter. Det skapes en dualisme mellom amerikansk kultur og middelhavskulturen i antikken. Disse fremstilles som binære opposisjoner.⁹³ Denne fremstillingen er i overkant stereotyp og forenklet, og det er den stereotype fremstillingen hans som aksentuerer forskjellene mellom hans kontekst, det moderne USA og middelhavskulturen i antikken. Det etablerer et bilde middelhavskulturen som "annerledeskulturen". Mer problematisk er det at det skaper et sementert bilde av kulturen. Men for Malina er sementeringen av kulturen selve forutsetningen for å kunne anvende modeller fra moderne tid på antikke samfunn. Aksentueringen av forskjeller kan skyldes at man oppsøker ulikhetene. Hadde man søkt etter likheter ville bildet blitt annerledes. Det er dette som har skjedd i sosialantropologien. Det har skjedd en bevegelse fra å se på forskjeller til likheter mellom kulturer og man benytter ikke metoder som ser på kultur som objekt.⁹⁴

For det tredje forvansker det klassifiseringen av ære og skam.⁹⁵ Overfor så vi at Malina og Rohrbaugh la vekt på at ære/skam var tverrkulturelle verdier. Carolyn Osiek og Margareth Macdonald hevder på sin side at ære og skam må forstås på flere måter. Man må i større grad ta hensyn til kulturelle variasjoner, for eksempel distinksjoneern mellom romersk og gresk praksis viktig siden det er to størrelser som ofte blandes.⁹⁶ Osiek og Macdonald er opptatt av husholdet i de store byene i middelhavsområdet. Skal vi undersøke landsbylivet i Galilea reiser det et spørsmål om man ikke må differensiere tydeligere mellom jødisk kultur, gresk kultur og romersk kultur. I tillegg så må vi introdusere flere faktorer i en kulturell analyse. Buell introduserte etnisitet som en flytende/fast størrelse. Å tenke i slike kategorier er også bedre egnet for hvordan man forstår kjønn. Det betyr ikke at natur forstås som noe felles og gitt, mens kultur er partikulært og konstruert. Både kultur og språk konstruerer hva som er naturlig. Det viktig er å tenke at kjønn konstitueres i sosiale relasjoner. I eksempelet med Luk 10:38-42 leser Malina og Rohrbaugh teksten med et fokus på ære og kjønnsroller. Ovenfor ble foreslått å fokusere på vennskap i stedet for ære, for å vise at kjønn ikke er en konstant faktor. En slik forståelse gjør at de som bryter med kjønnsrollemønsteret blir avvikere. Konsekvensen av et kjønnsrollemønster hvor menn er aktive og kvinner passive blir at alle aktive kvinner blir avvikere. Slik institusjonaliserer man et mønster i teksten, uten at det kommer fram i teksten selv.

⁹³ Dette blir tydeligst i tabellene i *The New Testament World* som setter opp kontraster mellom moderne amerikansk kultur og middelhavskulturen, se for eksempel 54-55 eller 76-77.

⁹⁴ Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, 25-27.

⁹⁵ Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, 28-29.

⁹⁶C. Osiek, og M. MacDonald med J. H. Tulloch, *A Woman's Place; House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis; Fortress, 2006), 7-8.

Denne forståelsen av kjønn passer Fiorenzas begrep *wo/man* som skal være en ustabil størrelse. Det betyr at kjønn også er en flytende/fast størrelse. Konsekvensene det får for ære/skam er at det heller ikke er en fast størrelse. For det første bør man skille de to fra hverandre så det ikke blir et interrelatert begrep. For det andre må man se det i lys av flere faktorer enn kjønn som sosial rang og etnisitet. Hvis kjønn fremheves som sentralt for tolkningen, må det begrunnes i teksten ikke ut fra antagelser om forventet kjønnsrollemønster. Denne kritikken er ikke en avvisning av samfunnsvitenskapelige metoder som sådan. Men det er et problem at Malina, og Rohrbaugh for den saks skyld, ikke engasjerer seg i den feministiske kritikken av deres modeller. Jeg tror ære og skam har en plass innenfor NTs verden slik Louise J. Lawrence hevder: ” [...] the presence of honour can nevertheless be recognised in those instances in which status can before an evaluating audience (public or other) is shown.”⁹⁷

3. Hvordan bevege seg i *Ekklesia Gynaikon*; Språklige nydannelser for å beskrive gamle former for undertrykkelse

”This frame allows one to trace the tensions between emancipatory understandings and movements in antiquity inspired by the democratic logis of equality, on the one hand, and the dominant kyriarchial structures of society and religion, on the other.”⁹⁸

I denne oppgaven startet vi med å lokalisere Fiorenza i et mothegeemonisk rom som vi har kalt et heterotopisk rom. Deretter har vi sett hvordan Fiorenza kritiserer den ”hegemoniske” NT-forskningen ved å vise til kritikken av Malina. I tillegg gjorde vi et forsøk på å vise hvordan innsikt fra samfunnsvitenskapen kan være fruktbar hvis den inkorporerer kritikk fra feminismen. Det tredje skrittet blir å tilnærme seg forutsetningene for å rekonstruere den historiske Jesus gjennom å analysere to begreper Fiorenza har utviklet, henholdsvis kyriarkat og *wo/man*. Hensikten er både å vise hvordan disse neologismene, eller språklige nydannelsene, legger grunnen for å rekonstruere den Jesus-bevegelsen og vi skal drøfte om det er produktive nydannelser.

Gjennom arbeidet sitt har Fiorenza utviklet flere neologismer. Vi ser at det er en bevegelse mot å benytte seg av neologismer der Fiorenza ønsker at begreper skal være ambivalente. For eksempel skriver Fiorenza ”Gud” slik: ”G*D”, og hennes i seneste publikasjon, *The Power of the Word*, skrives ”teologi” slik: ”the*logy”. Begge formene skal

⁹⁷ Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, 29.

⁹⁸ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 167.

uttrykke at det høyeste, religiøses væren ikke kan beskrives fullstendig med ord. Jeg viser til disse formene av tre årsaker. For det første er neologismene et prov på en sensitivitet mot å støte andre med språket.⁹⁹ Disse begrepene har for det andre ikke hatt særlig gjennomslagskraft. Et tegn på det er at hver gang neologismene dukker opp i publikasjonene hennes må de forklares med en fotnote. Den tredje og viktigste årsaken er at jeg tolker hennes neologismer som forsøk på å legge føringer for hvordan vi skal forstå begreper som er sentrale for hennes teologi. For eksempel slik det uttrykkes her: "I have adopted this form of writing [Historical-Jesus] in order to indicate that the Historical-Jesus is a scholarly construct."¹⁰⁰

Jeg mener at dette er relatert til hennes vegring mot å oversette en del greske ord fordi da forsvinner et sett av konnotasjoner. På den ene siden har vi da ord som skal forstyrre vår tradisjonelle forståelse av dem. På den andre siden skal vår forståelse ledes i retning av Fiorenzas oppfattelse av dem. Gud er unevnelig og den historiske Jesus er en konstruksjon, men hva tilfører det den teologiske diskursen? I de to nevnte er Fiorenzas problematisering kjent stoff for de fleste teologer. Man kan for så vidt sette gåseøyne rundt "historisk" og skrive den "historiske" Jesus, likevel er mitt ankepunkt er at det ikke tilfører noe nytt til diskursen. Snarere er det et retorisk poeng og de skal man få beholde, men jeg vil sette frem et kriterium for å vurdere om en neologisme er funksjonell. Det er om den evner å gi tilgang ny informasjon om det den skal beskrive. Det kan foregå på tre måter, den kan åpne opp en ny forståelse av et fenomen, gi en mer presis beskrivelse av det eller problematisere et fenomen hvis mening vi tar for gitt. Slik sett har de likhetstrekk med metaforer. Derfor skal vi vurdere kyriarkat og wo/men etter hva de tilfører en teologisk diskurs om samfunn og kjønn.

3.1 Kyriarkat; et begrep for mangfoldig undertrykkelse

"I have coined the neologism, kyriarchi/kyriocentrism [from Gk. *Kyrios* = domination by the emperor, lord, slave-master, father, husband, elite colonizing male], as a synonym of empire in antiquity and modernity."¹⁰¹

Kyriarkat ble lansert som et begrep i *But She Said*. Delvis var det som en respons til feminister fra sør som kritiserer den vestlige feminismens ensidige fokus på kjønn. Spesielt ble det reist kritikk mot generaliseringen av kvinners erfaringer fordi den feministiske teorien

⁹⁹ Se for eksempel drøftelsen av neologismenes potensielle fallgruver i Fiorenza, E.S. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire* (Fortress: Minneapolis, 2007), s. 1, n. 1.

¹⁰⁰ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, s 2, n. 3.

¹⁰¹ Fiorenza, *The Power of the Word*, s. 1, n. 1.

foregikk på premissene til den vestlige middelklassen. Der hvor feministisk teori tar utgangspunkt i en kjønnsdikotomi, vil feminisme fra Sør og afroamerikansk feminisme inkludere flere faktorer som rase/etnisitet og kolonisering, for å forstå diskriminering og undertrykkelse. Denne innsikten har Fiorenza tatt med seg i utformingen av kyriarkat:

”To list parallel oppressions [...] or even the triple oppression of women in patriarchal societies, obscures the *multiplicative* interstructuring of the pyramidal hierarchal structures of ruling which affect women in different social locations differently.”¹⁰²

Det gir to muligheter. For det første kan man undersøke hvordan disse faktorene er sammenblandet i undertrykkende systemer. For det andre kan man undersøke hvordan de påvirker kvinner forskjellig. Kvinner har ikke en universell erfaring med undertrykkelse, den manifesterer seg i forskjellige kontekster.

Ved å introdusere kyriarkat går Fiorenza vekk fra å bruke termen patriarkat som er den allmenne termen for å beskrive dominans av menn over kvinner. Det eksisterer flere definisjoner av patriarkat fra den korte og slagferdige ”father-right and father-might” til definisjoner som inkluderer mer kompliserte strukturer.¹⁰³ Her skal vi definere patriarkat som et system som etablerer et hierarki hvor faren og ektemannen har øverste myndighet. Det opprettholder og beskytter interessene til de dominerende i samfunnet og det skaper underordnede subjekter, spesielt kvinner, men også ugifte og barn. En patriarkalsk ideologi kan manifestere seg gjennom flere institusjoner. For eksempel viser lovtekster fra GT som omhandler seksuelle overgrep, at det er primært farens interesser som beskyttes.¹⁰⁴ Det er faren som skal motta erstatning når en mann ”tar” og krenker en ung jomfru som ikke er forlovet (Dt 22:28-29 og Ex 22:16-17). Selv om en kvinnes kropp krenkes er faren det juridiske subjektet. Det er to sider ved patriarkatet denne definisjonen viser. For det første tar den utgangspunkt i en kjønnsdikotomi. Patriarkalske samfunn er fundert på en diskriminering av kjønnene. For det andre er dens virkeområde primært familieinstitusjonen/husholdningen. I tillegg forstås patriarkat som et tverrkulturelt fenomen. Patriarkalske strukturer sameksisterer med andre strukturer og kan overføres på flere kontekster.

Denne tilnærmingsmåten til patriarkat overfor kan kalles en sosial tilnærming fordi den er opptatt hvordan patriarkatet virker i samfunn. I tillegg har feminister vist flere sider

¹⁰² Fiorenza, *But She Said*, 114-15.

¹⁰³ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, s. 196, n. 46.

¹⁰⁴ Her skal vi ikke ta stilling til hvordan lovverket ble praktisert, men nøye oss med å se på hvilke interesser som blir beskyttet i teksten.

ved patriarkatet. Patriarkat henger sammen med androsentrisme. Med det menes det en ideologi som fokuserer på menn, mannlighet og maskulinitet på bekostning av andre. Det er en slik patriarkalsk-androsentrisk ideologi som produserer diskurser for hvordan vi skal forstå. Denne problemstillingen adresserer Fiorenza i *In Memory of Her*. Hun viser hvordan mannlige NT-forskere enten er farget av en patriarkalsk livsanskuelse og bruker det bibelske mot kvinner eller overser hvordan språket produseres i patriarkalske diskurser.¹⁰⁵ Med andre ord språket er ikke pålitelig. En fortelling om kvinner må starte med at rammen for fortellingen er den patriarkalske språklige diskursen.¹⁰⁶ Dette var årsaken til den sterke kritikken av samfunnsvitenskapelige metoder. Den aksepterer fortellingens fremstilling som uttrykk for virkelige gjengivelser av sosiale forhold, ikke som en retorisk produksjon av en hegemonisk ideologi. Hvordan henger dette sammen med kyriarkat? Først må vi starte med at patriarkat både er en samfunnsform og en ideologi som produserer mening i flere diskurser. Det Fiorenza gjør er å utvide forståelsen av patriarkatet. Kyriarkat er ikke en motsetning til patriarkatet, men der patriarkatet har faren og ektemannen som idealtipe, framholder Fiorenza at idealtypen i et kyriarkalsk samfunn er herskeren. Kyriarkat er en herskerideologi. Likeledes erstatter kyriosentrisme androsentrisme. Kyriosentrisme er en herreorientert ideologi.¹⁰⁷

Konsekvensen av et slikt skifte påvirker analysen av undertrykkelse. Kyriarkat betegner undertrykkelse i kompliserte størrelser framfor å konsentrere seg om en kjønnsdikotomi.¹⁰⁸ Det er et begrep som betegner strukturer som muliggjør dominans over mennesker som ikke passer i den herskende ideologien, og dermed marginaliserer mennesker. Disse strukturene inkluderer kategorier som kjønn, sosial posisjon, velstand, etnisitet og yrke/beskjeftigelse. Introduksjonen av flere begreper som krysser over hverandre, lar oss se undertrykkelse som kompliserte strukturer. Det gjør at undertrykkelse både har stabile og ustabile elementer som delvis gjør det til en relativ kategori. For eksempel kan en velstående kvinne undertrykke en mannlig slave, men denne kvinnen kan igjen være underordnet faren og/eller ektemannen.¹⁰⁹ De vi kan beskrive som "stabilt undertrykte" er de absolutt lengst nede i det sosiale hierarkiet; slaver, prostituerte, landløse og eventuelt barn. Men innenfor disse kategoriene kan man konstruere varierte og kompliserte modeller for undertrykkelse. Kjønn kan utgjøre en faktor. For eksempel var mannlige slaver som regel yngre enn

¹⁰⁵ Fiorenza, *In Memory of Her*, se kapitell 1 ss 41-68.

¹⁰⁶ Fiorenza, *In Memory of Her*, 29-36.

¹⁰⁷ Fiorenza, *But She Said*, 35-37.

¹⁰⁸ Fiorenza, *Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 14.

¹⁰⁹ J. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2006), 23.

kvinnelige slaver da ble frigitt.¹¹⁰ Selv om vi innfører flere kategorier for diskriminering og undertrykkelse får vi et mønster som tilsier at kvinner hadde en svakere posisjon i samfunnet og at det kvinnelige ideologisk sett var underordnet det mannlige. Det er fra de stabilt undertrykte posisjon man kan utvikle en feministisk hermeneutikk: “it must be constituted and determined by interests of women who live at the bottom of the kyriarchal pyramid and who struggles against multiplicative forms of oppression.”¹¹¹

Hvis kyriarkat brukes dynamisk mener jeg det er egnet for å forstå undertrykkelse, men hvis det blir en statisk størrelse mister den sin kompleksitet. Enkelte steder hos Fiorenza er det tendenser til det. Det vi ser er at gresk og romersk kultur blir opphavet til den formen for undertrykkelse den kristne tradisjonen bærer med seg: “It [kyriarkat] was not invented by Christian theology but rather was first articulated in the context of the Greek city-state and mediated by Greco-Roman philosophy.”¹¹² Men hva sier det om gresk og romersk kultur? Først indikerer det at er legitimt å rekonstruere disse kulturene negativt. Min oppfatning er at dette er et legitimt prosjekt fordi gresk-romersk kultur knyttes til vesten. Men det er en motvilje mot å analysere hvordan maktforhold kommer til uttrykk i jødisk kultur. For det andre skaper vi grenser mellom kulturer i Middelhavsområdet i stedet for å se på det som porøse kategorier med stor grad av utveksling. Problemet oppstår når kyriarkat blir en enhetlig vestlig størrelse i stedet for at man ser hvordan flere herskerideologier virker i kulturer og hvordan de påvirker hverandre.

3.2 Hva er en kvinne? En wo/man

”[...] I Introduce here a particular spelling of wo/men that seeks to indicate that women are not a unitary social group but rather are fragmented and fractured by structures of race, class, religion, heterosexuality, colonialism age and health.”¹¹³

I følge Fiorenza er betegnelsen “kvinne” uegnet for å beskrive en kvinne? Dette følger Fiorenzas syn på at språk og begreper konstrueres og gis mening i diskurser som igjen er innbundet i makt og politikk. Siden Fiorenza setter kyriarkalsk ideologi som den hegemoniske i vår kultur hevder hun at begrepet kvinne er språklig konstruert innenfor en kyriarkalsk diskurs. Dette er en retoriskpolitisk diskurs hvor det kvinnelige konstrueres som det “andre”. Hva som regner for en “kvinne” og “kvinnelig” må derfor forstås ut fra kyriarkalsk ideologi.

¹¹⁰ Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 26.

¹¹¹ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 14.

¹¹² Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 14.

¹¹³ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 24.

Det betyr for det første at det er en uensartet opplevelse da "kvinne" konstrueres ut fra forskjellige sosiale posisjoner. For det andre betyr det at det alltid har en undertrykkende side ved seg: "What it means to be female/woman/feminine does not depend on one's sex so much as on one's location in the social-symbolic system of multiform kyriarchal oppressions."¹¹⁴ Igjen er den sentrale kritikken fra Fiorenza at en ubevisst holdning til språket befester og viderefører kyriarkalske konstruksjoner som er maktpolitiske, ikke nøytralt beskrivende. Derfor introduseres betegnelsen *wo/men*. Hensikten med den er for det første å destabilisere betydningen og bruken av ordet "woman/kvinne". For det andre skal betegnelsen markere at kjønn er en sosial konstruksjon. Dette er en antiessensialistisk forståelse av kjønn. På den ene siden er kvinner erfaringer sammensatt av flere sosiale variabler, alder, klasse, etnisitet og så videre. Det finnes ikke en felles erfaring av å være kvinne. På den andre siden er todelingen av kjønn en konstruksjon basert på en ideologi som vil vedlikeholde forskjeller. Poenget er ikke å avvise biologiske forskjeller, men å peke på at naturaliseringen av kategorier er konstruert. For det tredje skal *wo/men* forstås som et inkluderende begrep. Det betyr at betegnelsen inkluderer alle marginaliserte menn fordi kjønnskategorier er potensielt undertrykkende. Dessuten risikerer man å undergrave undertrykte menns erfaringer ved å se undertrykkelse utelukkende i kjønnskategorier.¹¹⁵ Hensikten med det siste er ikke bare å se likheter mellom kvinner og menns erfaringer, det skal også "retain the expression *wo/men* as a political category."¹¹⁶

Diskusjonen om hvordan man skal betegne en "kvinne" griper inn i en større diskurs feministisk diskurs om kjønn. Den kan vi ikke gå dypt inn i den diskusjonen, men drøfte den kort.¹¹⁷ For å ikke komplisere det for mye skal vi starte med *wo/man* som en betegnelse på kvinner, ikke menn. Fiorenzas definisjon på kvinne er at det først er en konstruert kategori. For å uttrykke det staver hun det på en måte som forstyrrer vår lesning av ordet. Ved å vise til at "kvinne" er en sammensatt og dermed variabel kategori, viser hun at kjønn er en sosial konstruksjon. Oppfattelsen av en kvinne er basert på kvinners rolle(r) i samfunnet. Slik jeg leser Fiorenza blir ikke biologisk kjønn relevant fordi vi ikke oppfatter kvinner (og menn) ut fra biologi. Biologisk kjønn er uatskillelig fra sosialt kjønn.¹¹⁸ På den ene siden viser det til en kritikk av kjønn som særlig er frontet av poststrukturalistisk teori. Den kritikken er viktig for å unngå en forståelse av kjønn som en fast kategori. Kjønn er på lik måte som kultur og

¹¹⁴ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 42

¹¹⁵ Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, s 191, n 1.

¹¹⁶ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, s 4-5, n 10.

¹¹⁷ Dette avsnittet er fundert på Toril Mois *Hva er en kvinne; Kjønn og kropp i feministisk teori* [første utg. 1998] (Oslo: Gyldendal, 2002).

¹¹⁸ Fiorenza skriver sex/gender om kjønn.

etnisitet, en faste/flytendekategori. For Fiorenza er kjønn et produkt av en sosial konstruksjon, for eksempel ble ikke kjønn i antikken forstått som to biologiske motparter: "What it meant to be a man or woman was determined by social rank and by one's place in society [...] one had to perform a cultural role according to one's social status [...]"¹¹⁹ På den andre siden har Fiorenzas forståelse av kjønn andre konsekvenser som vi skal drøfte. Vi skal nærme oss den diskusjonen ved å se på hva som gjør at man kan plassere både "kvinner" og "marginaliserte/subalterne menn" i kategorien wo/men.

Det som muliggjør grupperingen i wo/men er den felles erfaringen av å være berøvet noe. Med berøvet sikter jeg både til materielle goder og sosiale rettigheter. En som er fattig har ikke bare materielle mangler, han/hun kan også være berøvet muligheten til å endre et urettferdig system, eller han/hun kan ha svakere rettssikkerhet. Berøvet skal forstås som et vidt begrep. Den vil også påvirke kvinner og menn forskjellig, men erfaringen av berøvelse er felles. Det gir faktisk privilegerte kvinner som Fiorenza, en felles tilhørighet med andre berøvede. Det kommer til uttrykk i hvordan man skriver historie: "[...] androcentric do not mention *our* existence and work [det siktes til kvinner som bidragsytere for å forme kultur og religion]." ¹²⁰ Her sidestiller Fiorenza resepsjonen av *In Memory of Her* med den tausheten kolonialiserte kvinner og kvinner i patriarkalske samfunn opplever. En slik påstand er jeg skeptisk til. Ikke fordi det ikke har noe sant ved seg, altså at mannlige akademikere overser feministiske tekster av politiske årsaker, men fordi det er en vesensforskjell mellom akademisk resepsjon og kolonisert undertrykkelse. Opplevelsen av å være "relativt berøvet" noe må ses i sammenheng med hva man er berøvet av. På samme måte som man kan lese makt inn i enhver diskurs, kan man også hevde og være berøvet noe i de fleste diskurser. Derfor mener jeg termen wo/men har som bruksområde diskurser om undertrykkelse. Aksepterer man at kyriarkat betegner den flerfoldige undertrykkelsen av de "andre", kan wo/men kan sies å være betegnelse på de "andre". Det er de som utsettes for kyriarkatets makt. Men jeg mener at slike maktforhold ikke virker undertrykkende i alle diskurser, derfor kan man ikke sette opp opplevelsen av å være marginalisert som en samlende faktor for alle marginaliserte mennesker. Det krever en mer komplisert analyse.

Det behovet blir tydeligere når man skal applisere wo/men som en analytisk kategori. For det første så reiser det spørsmålet: hva er en mann? I hvert fall hvis man går ut fra at mannen er motparten til en wo/man. Det behøver man ikke nødvendigvis da kyrarkiet omfatter flere kategorier enn kjønn. En mannlig slave er en wo/man i relasjon til en mannlig

¹¹⁹ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 9-10.

¹²⁰ Fiorenza, *But She Said*, 86. Uthevelsen i kursiv er min.

slaveeier. Men hva er en mannlig slave i relasjon til en kvinnelig slaveeier? Begge kan være wo/men. En slik bruk viser hvordan man kan være undertrykt på flere måter fordi både slaven og slaveeieren kan være berøvet noe. Er det da nødvendig å ha en tydeligere distinksjon mellom de to? Ikke hvis poenget er slik jeg oppfatter det hos Fiorenza, å undersøke hvordan kyriarki skaper hegemoni:

”Whether one looks at at feudal, late capitalist, monarchial, democratic, national, or global systemic forms of kyriarchy, its structures of domination and exploitation *always are determined by male elites* and affect different wo/men differently.”¹²¹

Tross denne interessen blir det upresist å ikke skille mellom kjønn, både i assymetriske og likeverdige forhold. Kanskje uttrykker Fiorenza dette behovet selv når hun skriver hvordan kyriarki påvirker ”wo/men and subaltern men.”¹²² Men hva hindrer oss i å innføre andre neologismer? Et hovedpoeng for poststrukturalismen er jo at man kan lage uendelige kjeder med begreper som gir mening ved å vise til hverandre. Årsaken til at dette problematiseres er fordi Fiorenza ikke tar den nødvendige følgen av å si at en kvinne er en politisk konstruksjon, nemlig at ”mann” også er det. Når man ikke gjør det har man frosset forståelsen av begrepet mann til en fast størrelse som betegner privilegerte menn som aktivt eller passivt støtter undertrykkende strukturer.

Hvis den mannlige eliten alltid regnes for å være motparten til wo/men så blir det vanskelig å unngå en sosiopolitisk og ideologisk dualisme. Ulempen er at man mister nyansene av undertrykkelse fordi en elite ikke har total kontroll over et samfunn. Undertrykkelse foregår på flere plan. Og man kan spørre hvorfor man ikke skal inkludere barn i kategorien siden de er blant de mest sårbare i samfunnet? Ved å bruke wo/man konsekvent kan man ende opp med å introdusere en ny dualisme i stedet å se undertrykkelse i et flerfoldig og ustabilt perspektiv. Det positive er at Fiorenza ser undertrykkelsen som en komplisert størrelse: ”[...] marginalization and exploitation have affected wo/men differently depending on their social location within the kyriarchal pyramid.”¹²³ Ulempen er at undertrykkerne reduseres til en enkel størrelse (mannlig elite) og en ideologi (kyriarkat).

¹²¹ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 156. Uthevelsen i kursiv er min.

¹²² Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 95.

¹²³ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 157, se og 98.

3.3 Er tanken om to kjønn undertrykkende?

”Mitt syn er derimot at det beste forsvaret mot biologisk determinisme er å benekte at biologi kan rettferdiggjøre samfunnsmessige normer.”¹²⁴

I denne oppgaven har jeg benyttet EG som utgangspunkt for å lese Fiorenza. Overfor argumenterte jeg for at wo/men er en retorisk betegnelse som fungerer best i diskurser som handler om undertrykkelse, og den er viktig for å forstå EG som et rom for wo/men. Men er det en reduserende tolkning av Fiorenza å plassere henne i et rom? Hvis det er den styrende tolkningen av Fiorenza, ligger det allerede føringer for hvordan denne oppgaven vil tolke hennes rekonstruksjon av Jesusbevegelsen. I denne delen ønsker jeg å gi noen refleksjoner som ligger til grunn for kritikken jeg har gitt av Fiorenza når det gjelder ideologi og kjønn. Sentralt for denne kritikken ligger Toril Moi og Iver B. Neumann.

I del 1 brukte vi Neumann for å vise hvordan diskurser på den ene siden er forbundet med makt, men at det på den andre siden var nødvendig å vise hvordan en diskurs påvirker andre. Igjen kan trekke inn Neumanns diskursanalyse for å belyse hvordan et undertrykkende system kan fungere. Vi skal ta for oss den delen som handler om maktens fire dimensjoner. Først skal se på Neumanns fremstilling Steven Lukes inndeling av makt i tre dimensjoner.¹²⁵ Den fjerde dimensjonen introduserer Neumann selv. Den skal vi komme ta opp nedenfor.

1. A presser B til å gjøre noe mot Bs vilje.
2. A utøver sin makt over B gjennom organisjoner. Den institusjonaliserte makten forenkler maktutøvelse.

I disse to tilfellene kan vi forvente ulike former for motstand fra B for eksempel aktiv/passiv, artikulert/uartikulert, organisert/uorganisert. Men finnes det tilfeller hvor B vil handle mot sine interesser uten at B yter motstand? Maktens tredje dimensjon omhandler slike systemer.

3. B aksepterer tingenes orden fordi oppleves som naturlige eller guddommelige, og dermed bestandige uten mulighet til forandring.

Vi får forstille oss dette i mer eller mindre gjennomførte systemer hvor ytterpunktet er et totalitært ”1984-samfunn” hvor språk og tanker er kontrollert av ”Storebror”. Det er klart at i sistnevnte blir diskurser og språk sentralt fordi det innsetter konstruksjoner som naturlige. Det er innenfor en slik tredimensjonal maktanalyse at vi kan plassere kyriarkatet:

¹²⁴ Moi, *Hva er en kvinne*, 161-62.

¹²⁵ Neumann, *Mening, Materialitet, makt*, 166-68.

“Since wo/men are not merely innocent victims but also collaborators in perpetuating prejudiced mind-sets and exploitative social structures, a feminist politics must first of all change the internalized self-hate of women and cultural disrespect for wo/men.”¹²⁶

Bak en slik maktforståelse ligger en forestilling om at det er aktører som bruker ideologi til å sikre seg makt. Derav følger det at noen må være agenter for å skape forandring. For Fiorenza er herskerideologien et uttrykk for en mangfoldig dominans. Dette gjør den nærmest til en totalitær struktur, for eksempel blir diskriminering på bakgrunn av kjønn uttrykk for en ideologi. Når en ideologi blir så omfattende kan vi føre den opp det nivået som antropologen Eric Wolf kaller *ideas*. Denne termen ”is intended to cover the entire range of mental constructs rendered manifest in public representations [...]”¹²⁷ Forestiller vi oss at kyriarkat ligger på dette idénivået må vi trekke inn hva Neuman kaller maktens fjerde dimensjon.

4. Verden fremstår som normal både for A og B.

Det vil si at ingen av dem har en fullstendig oversikt. Det er en reservasjon mot å gjøre A ”til et suverent handlende subjekt over B”¹²⁸ og viser at en utvikling ikke nødvendigvis er tilsiktet av A eller B.

Dette åpner for at det alltid eksisterer en undertrykkende makt i vestlige diskurser. Da gjør man alle former for relasjoner til en utøvelse makt. I stedet for å trekke den slutningen, kan vi innføre Wolfs distinksjon mellom ideer og ideologier. Ideologi kan vi definere som ”[...] unified schemes or configurations to underwrite or manifest power.”¹²⁹ I forbindelse med kjønn er det relevant fordi former for konstruksjoner av kjønn alltid vil eksistere på idénivået, men det blir viktig å analysere kjønnsroller der de blir ideologier som innehar krav om tilslutning. For eksempel er ikke ideen om to kjønn nødvendigvis diskriminerende, først når den manifesterer seg i former som vil regulere og organisere adferd, blir en ideologikritikk viktig. I *Jeg er en kvinne* diskuterer Toril Moi blant annet hvordan man kan anvende teori og andres tenkning uten at det reduserer lytterens/talerens verd.¹³⁰ Mot Linda Alcoff, som hevder at man alltid må undersøke en tales potensielle virkning¹³¹, mener Moi at hvis man ønsker å problematisere en tale må man vise hvorfor problematiseringen er relevant. Det innebærer at

¹²⁶ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 12.

¹²⁷ E.R. Wolf, *Envisioning Power; Ideologies of Dominance and Crisis* (Berkely: University of California, 1999), 4

¹²⁸ Neumann, *Mening, materialitet, makt*, 168.

¹²⁹ Wolf, *Envisioning Power*, 4.

¹³⁰ T. Moi, *Jeg er en kvinne; Det personlige og det filosofiske* (Oslo; Pax, 2001) 32-38. Denne delen av *Jeg er en kvinne* drøfter forholdet mellom det personlige/subjektive og det objektive. Moi ønsker å vise hvordan en feministisk tenkning ikke trenger å avvise teori som et uttrykk for patriarkalsk tenkning.

¹³¹ Moi, *Jeg er en kvinne*, 34.

man må vise hva som er problematisk og deretter vise hvordan en slik undersøkelse bidrar til å løse problemet.¹³²

”Når en insiterer på at lokalitet og taleposisjon *alltid* er relevant, eller at det alltid er talerens plikt å være på vakt overfor uheldige konsekvenser av sin talehandling, overdriver en talerens makt [...] Denne modellen gjør forfatteren altfor mektig og leseren altfor ufri.”¹³³

Man undervurderer leserens/lytterens evne til selvstendig å vurdere talehandlingen og gjør oss (både A og B) ”[...] fanget av en dominerende ideologi, blindet av en falsk bevissthet eller ute av stand til å stå imot den herskende diskursen.”¹³⁴

I del 2 av *Jeg er en kvinne* foretar Moi en nærlesning av de tre første avsnittene av Simone Beauvoirs *Det annet kjønn*. Sentralt for oss i er hvordan ”Beauvoir ser på det å være en kvinne som den bakgrunnen kvinnen trer fram fra.”¹³⁵ Mois vil vise, ved hjelp av Beauvoir, hvordan man kan unngå en reduksjonistisk og essensialistisk forståelse av kvinner på den ene siden og nominalistisk forståelse som opphever alle forskjeller på den andre. For å gjøre det fastholder Moi kjønn handler om kropp. Det er bakgrunnen som man trer ut fra. Å ha en kvinnekropp kan potensielt være utgangspunkt for diskriminering, men ikke i seg selv. Det er når ”kvinnekroppen evig og alltid *tvinges fram* i forgrunnen enten dette er relevant eller irrelevant for oppgaven som skal løses [...]” eller at den forhindres i gjøre det, at vi har eksempler på kvinneundertrykkelse.¹³⁶

Likevel vil jeg motsette meg at dette perspektivet alltid må anlegges. Ved å hevde at det kvinnelige alltid er en politisk betegnelse situert i en kyriarkalsk diskurs, der hvor man agerer etter ens rolle i denne, noe Fiorenza markerer med betegnelsen *wo/men*, mener jeg Fiorenza tvinger det kvinnelige fram i forgrunnen. Problemet er, som Moi viser, at det eksisterer situasjoner hvor det ikke er relevant å trekke fram det kvinnelige. For eksempel til å bedrive etisk refleksjon. På den annen side finnes det tilfeller hvor en vil trekke fram at sin kropp og erfaringer i forgrunnen fordi det er vesentlig.¹³⁷ Poenget er at det må redegjøres for hvorfor det er relevant for den bestemte diskusjonen. Dette er en viktig distinksjon som forsvinner hos Fiorenza. I tillegg mister man det kroppslige hvis man anser kjønn bare for å være et politisk anliggende. Det forsterkes ytterligere gjennom sammensmeltningen av

¹³² Moi, *Jeg er en kvinne*, 35.

¹³³ Moi, *Jeg er en kvinne*, 35.

¹³⁴ Moi, *Jeg er en kvinne*, 37.

¹³⁵ Moi, *Jeg er en kvinne*, 91.

¹³⁶ Moi, *Jeg er en kvinne*, 97-100. Sitatet er fra s 100.

¹³⁷ Moi, *Jeg er en kvinne*, 100-03.

kvinner og marginaliserte menn til en kategori. Derfor er wo/men best egnet til en bruk i diskurser om politisk undertrykkelse av mennesker som underordnes som "de andre". I andre diskurser er den lite egnet.

Vi skal sette frem et siste perspektiv om kjønn, nærmere bestemt Jesu mannlighet. På spørsmål om man må avvise Jesu mannlighet, eller at Jesu mannlighet skal ha teologisk betydning, repliserer Fiorenza: "My point is that the common-sense distinction between biological as a fact and cultural gender meanings is sustained by the modern sex/gender system."¹³⁸ Kritikken her handler om de sett av meninger som følger med en kjønnsinndeling. Derfor er hun kritisk til å konstruere Jesu mannlighet som et fakta siden det projiserer et sett av kyriosentriske meninger over på individet Jesus.¹³⁹ Det leder til en avvisning av Jesu mannlighet. Nå kan man likevel ikke unngå å kategorisere Jesus på en eller annen måte, så løsningen blir å betegne Jesus som en wo/man. Dermed unngår man å identifisere Jesus etter kyriarkalsk kjønnsideologi og plasserer Jesus i samme kategori som medlemmene av bevegelsen med Jesu navn. Observasjonen at man kan projisere konstruerte forestillinger om kjønn som fakta fordi de er såkalt biologiske er nødvendig. Problemet er at man ikke unngår potensielt, problematiske områder ved Jesu mannlighet/maskulinitet ved å omgå den. Heller må man anlegge et kritisk fokus på hvordan Jesu mannlighet konstrueres.¹⁴⁰ Årsaken til at jeg er kritisk til Fiorenzas hermeneutikk er fordi man kan binde tekster til bestemte diskurser hvis man blir for opptatt av tekstens potensielt undertrykkende effekt. Halvor Moxnes vil i, *Putting Jesus in His Place*, vise "that if men left their masculine places, there was an opening also for new relations with women and children in the Jesus movement."¹⁴¹ Det forutsetter at det var forskjellige kjønnsroller mellom kvinner og menn som på en eller flere måter påvirket Jesusbevegelsen, men Moxnes viser at slike roller kan ha en subversiv karakter¹⁴². Å tenke kjønn som "bakgrunnen man trer ut av" i forbindelse med Jesus kan være et nyttig perspektiv. Vi kan bruke Jesu død på korset som eksempel. I relasjon til frelseshandlingen er Jesu mannlighet irrelevant. Derfor er det problematisk å presse den fram i den diskursen. Men det eksisterer andre diskurser hvor mannlighet er relevant. Korsfestelse var en vanærende død i tillegg til å være pinefull. I mannlig perspektiv fratok man mannen ære ved å kle ham naken

¹³⁸ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, s. 214 n. 69.

¹³⁹ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 86-87.

¹⁴⁰ Se for eksempel D.B. Martins drøftning om Jesus og seksualitet, *Sex and the Single Savior; Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Westminster John Knox: Louisville, 2006), 91-102.

¹⁴¹ Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 73.

¹⁴² Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 88-90.

og la den døde kroppen henge på korset. Slik som Moxnes, viser er det relevant å drøfte Jesu maskulinitet uten at det dermed gir en tilslutning til absolutte kjønnsdikotomier.¹⁴³

3.4 Avsluttende refleksjoner

”Du sökte en blomma/ och fann en frukt./ Du sökte en källa/ och fann et hav./ Du sökte en kvinna/ och fann en själ -/ du är besviken.”¹⁴⁴

I denne delen skulle vi undersøke hvorvidt Fiorenzas neologismer tilfører ny innsikt i en teologisk diskurs. Selv om det har vært et kritisk blick på Fiorenza står ikke kritikken i et diametralt motsatt forhold til Fiorenzas tenkning. Det er tre viktige poeng vi må ha med oss som Fiorenza får frem.

- Undertrykkelse foregår i kompliserte strukturer.
- Kjønn er ikke en fast kategori.
- Kvinner og menn har forskjellige erfaringer med undertrykkelse på bakgrunn av flere variabler som alder, kjønn, klasse, etnisitet og så videre.

Kritikken av Fiorenza har vært at selv om hun unngår en kjønnsdikotomi innfører hun en ny dualisme mellom eliten som forfekter en herskerideologi, og wo/men. Min oppfatning av kyriarkat er at det er en nyttig kategori fordi den nettopp kompliserer undertrykkelse og unngår et ensidig kjønnsfokus. Men jeg mener at man ikke må se på det som en opposisjon mellom eliten og de marginaliserte.

Videre kritiserte vi Fiorenza for alltid å se kjønn i maktforhold. Deretter satte vi det inn i maktens fjerde dimensjon, slik Neumann presenterte den, for å unngå Fiorenzas dualisme hvor man har klare opposisjoner mellom A og B. Vi overførte den på Wolfs idénivå for å vise at selv om vestens tenkning er preget av kyriarkalsk ideologi og forbundet med makt må man undersøke hvordan denne makten effektueres. Dette forbandt vi så med Toril Mois som verken visker ut kjønnsforskjeller eller gjør kjønn til essens. Man kan tenke seg kjønn på et idénivå som Moi kaller en bakgrunn, men Mois poeng er at denne bakgrunnen er ikke alltid relevant. Selv om det skulle være riktig, som Fiorenza påstår, at betegnelsen kvinne er politisk behøver ikke det påvirke kvinner i hver eneste kontekst. En slik forståelse av kjønn kan derimot låse kjønn fast i en politisk kamp. Men for det første medfører det at lett overser at man også har en kropp. For det andre er det ikke sikkert at A lykkes i å påvirke B. Det er

¹⁴³ Igjen så kan ingen nekte andre å bli støtt, men man kan etterlyse begrunnelser for det, fortrinnsvis fra den gjeldende teksten.

¹⁴⁴ E. Södergran, “Dagen svalnar...” [første utgitt 1916]. *Dikt fra antikken til vår tid; Vestens lyrikk gjennom 2700 år* [første utgave 1994], red. J. Haarberg og H.H. Skei (Gyldendal: Oslo 2002), 259.

nettopp poenget med den fjerde dimensjonen, A er ikke suveren. Derfor er jeg enig med Moi som tenker at kjønnsforskjeller må forstås uten at man enten ”går med på å utslette sin kjønnete subjektivitet eller lar seg sperre inne i den.”¹⁴⁵

4. Rekonstruksjoner av Jesusbevegelsen situert i en feministisk diskurs

“Historical-Jesus research has to become [...] a critical emancipatory scientific discourse [...]”¹⁴⁶

Del 3 ble avsluttet med en reservasjon mot Fiorenzas påstand om at kjønnsroller alltid er en relevant kategori for å analysere tekster. Det betyr ikke at man reduserer verdien og nødvendigheten av å inkorporere feministisk tenkning i NT-studier. Fiorenzas innvendinger mot Malina avslører nettopp problematiske sider ved hans bruk av samfunnsvitenskapelige metoder som igjen gir nye muligheter for nytenkning omkring bruken av dem. I denne delen skal vi se nærmere på hvordan Fiorenza arbeider selv med NT-tekster. Fremgangsmåten vil være å først vise grunnlaget for hvordan Fiorenza rekonstruerer Jesusbevegelsen. For å gjøre det skal vi se på hvilke måter Fiorenzas rekonstruksjon skiller seg fra *the third quest*. Deretter skal jeg argumentere for grunnlaget for å rekonstruere Jesusbevegelsen slik Fiorenza gjør er etisk forankret. Den andre delen vil gi en presentasjon av Fiorenzas rekonstruksjon av Jesusbevegelsen. Den tredje delen vil drøfte en kritikk av Fiorenza. Til sist vil jeg si noe om hva slags konsekvenser Fiorenzas rekonstruksjon får for Jesus.

En tanke med denne oppgaven er at det er like viktig å forstå hvorfor Fiorenza rekonstruerer Jesusbevegelsen slik hun gjør som hvordan den beskrives. Derfor vies det mye plass til å gjennomgå det teoretiske grunnlaget hos Fiorenza. Dette er selvsagt relatert til at hun selv ikke bruker mye tid på tekstfortolkning. For eksempel i *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet* er det bare et kapittel (det femte) som direkte analyserer tekster fra NT. Men det er også forbundet med bestemte prioriteringer som Fiorenza trekker opp. I den delen nedenfor skal vi se hvordan disse prioriteringene blir og hvordan det legger føringer for hvordan man må jobbe videre med rekonstruksjonen av Jesusbevegelsen.

¹⁴⁵ Moi, *Jeg er en kvinne*, 106.

¹⁴⁶ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 28.

4.1 Forskjeller mellom en feministisk diskurs og *the third quest*

”My question was not “did” it actually happen?” but do we still have sufficient information and source texts to tell the story of the movement carrying Jesus’ name *otherwise*, envisioning it as that of a “discipleships of equals”?”¹⁴⁷

På midten av 80-tallet fikk man en oppblomstring av Jesus-studier som hentet tilbake den historiske Jesus, populært kalt *the third quest*, vi kan oversette det med *det tredje søket* etter den historiske Jesus. Det tredje søket representerte en fornyet interesse i Jesu liv. En årsak til oppblomstringen av den historiske Jesusforskningen kan man spore til en utvikling av metoder og tilgang til flere kilder som ga nytt grunnlag for å studere NT-tekster.¹⁴⁸ Ut av den forskningen har det kommet et mangfold av forslag til hvem Jesus var; omreisende kyniker, sjaman, en profet etter gammeltestamentlig tradisjon og så videre. På mange måter er *Jesus and the Politics of Interpretation* et oppgjør med 10-15 års Jesusforskning hvor Fiorenza refser forskernes positivistiske metodebruk uten å at de er engasjert i hva slags politiske strukturer de støtter.

“[...][Historical research participated in fashioning and legitimating the cultural-scientific discourses of domination that were conditioned on the absence of wo/men [...] Historical-Jesus research as a scientific discourse shares in the dualistic rhetoric of the discourses of prejudice, racism, sexism, heterosexism, elitism, ethnocentrism, and other discourses of domination.”¹⁴⁹

Derfor er det heller ikke overraskende at John Dominic Crossan som stod bak den bestselgende Jesus-biografien *The Historical Jesus; Life of a Mediterranean, Jewish Peasant*, er den største skyteskiva for Fiorenza fordi hans ideer har innflytelse samtidig som han innehar mange av de egenskapene Fiorenza er veldig kritisk til.¹⁵⁰

Det tredje søket er trekkes frem her for å markere forskjellige interesser mellom Fiorenza og agenter for det tredje søket. For det første, der det tredje søket har Jesus som sitt objekt, så fokuserer Fiorenza på Jesus som medlem av en bevegelse. Det er ikke bare fordi

¹⁴⁷ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 48-49.

¹⁴⁸ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 40.

¹⁴⁹ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 20.

¹⁵⁰ Se Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 61-66.

hun er skeptisk til muligheten for å rekonstruere Jesu liv.¹⁵¹ Hvis man skal rekonstruere tidlig kristendom på en slik måte at den inkluderer wo/men må gå fra individet Jesus til gruppen som etter hvert tok sitt navn etter Jesus. For det andre så er ikke Fiorenza interessert i å bevise hvordan Jesusbevegelsen var, men undersøke hvordan man kan rekonstruere den som en demokratisk bevegelse av wo/men. Denne rekonstruksjonen av en visdomsorientert, demokratisk Jesusbevegelse har ikke fått et solid feste blant mylderet av Jesusbilder. Hvorvidt det skyldes at den har sitt utgangspunkt i feministisk forskning kan vi ikke ta stilling til her, men vi kan merke oss at feministisk teori ikke er fullstendig integrert i NT-forskningen slik at vi har et skille mellom feministisk NT-forskning og mainstream/malestream NT-forskning. *In Memory of Her* ble gitt ut i 1983 og lanserte sentrale ideer for Jesusforskningen som gjør den at den fortsatt er interessant lesning, men mange av Fiorenzas ideer ble ikke tatt med i det tredje søket. Det er en viktig grunn for å forstå mye av Fiorenzas senere kritikk av Jesusforskningen.

”Although the Historical-Jesus reconstructions of Third Quest scholars [...] characterize certain aspects of the Jesus movement [...] similarly to what I had done in *In Memory of Her*, such dependency is generally not acknowledged. [...] She [Jane Schaberg] argues that one would have expected that [...] *In Memory of Her*, would have made a difference or been a serious dialogue partner for most of the Historical-Jesus studies.”¹⁵²

En lignende bemerkning dukker for øvrig også opp i *But She Said*.¹⁵³ Vi skal ikke spekulere om det er personlige motiver bak dette. Det som er viktig for Fiorenza er at feministiske analyser ikke kan befinne seg innenfor det teoretiske rammeverket til det tredje søket. Hvis arbeid med den historiske Jesus skal bli ”a critical emancipatory scientific discourse” må den bli stilt til ansvar for sine tolkninger. Bidrar forskningen til å opprettholde eller motvirke listen av dualismer nevnt ovenfor?¹⁵⁴

4.1.2

Siden malestream Jesusforskning ikke evner å ta til seg feministisk kritikk må man etablere seg utenfor dens diskurs. En slik diskurs er *ekklesia gynaikon*. Det er sted for å kritisere

¹⁵¹ Deler av denne kritikken ble tatt opp i del 2, ellers kan se nærmere på introduksjonskapitlet til *Jesus and the Politics of Interpretation*.

¹⁵² Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 32, se og s. 33.

¹⁵³ Fiorenza, *But She Said*, 86, se og *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, s. 230-31 n. 73. For lignende synspunkt se Fuchs “Points of Resonance”, 2-3 og 9-13.

¹⁵⁴ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 26-29. Sitatet er fra s. 28.

malestreamteologi og arbeide ut fra feministiske og frigjørende interesser. Det er ikke utelukkende av et overordnet mål om å skape forandring, at Fiorenza forlater den tradisjonelle diskursen. Vi har sett at Fiorenza har kritisert den positivistiske vitenskapsforståelsen hos andre forskere. Den har basert seg på språkteori, hermeneutikk og diskursanalyse. Det fører til at Fiorenzas retorikk ikke lener seg på en objektiv og vitenskapelig retorikk når skal rekonstruere Jesusbevegelsen.¹⁵⁵ Dette har berøringspunkter med postmoderne tenkning. I denne delen skal vi se hvordan Fiorenzas rekonstruksjon bygger på postmodernisme og samtidig skiller seg fra den.

Vi kan sette opp tre punkter hvor Fiorenza inkluderer postmoderne tenkning. For det første er hun bevisst på at historieskrivning reflekterer samtidens interesser, historiografi er mer enn beskrivelse av "hva som skjedde".¹⁵⁶ For det andre forsøker Fiorenza å dekonstruere ideologier bak teksttolkninger.¹⁵⁷ For det tredje anerkjennes det at en tekst ikke har en fast mening fordi tekstens mening ikke er i strukturen av teksten slik at med rett teoretisk rammeverk kan man finne rett mening. Denne tekstforståelsen trekker i en retning av *reader-response criticism*.¹⁵⁸ Denne leseteorien peker på hvordan leseren er delaktig i konstruksjonen av mening ved for eksempel å vise at en tekst har hull, altså at en tekst ikke er totalforklarende og koherent, men har åpne passasjer. Slike hull i teksten åpner for at leseren kan bidra til tekstens mening ved å fylle hullene med egne erfaringer.¹⁵⁹ Til sammen kan dette åpne for en relativistisk holdning. Med avvisningen av faste sannheter og delegasjonen av autoritet til erfaringer av fortolkningen, er det nærliggende å si at tekstens mening er den enkeltes fortolkning av den. Men hvilke konsekvenser har det for hvordan man kan rekonstruere Jesusbevegelsen?

Det er klart at dekonstruksjon, med sitt fokus på å avsløre ideologier eller vise hvordan tekster dekker over mangelen på koherens, og en resepsjonsetetikk som inkluderer og prioriterer leserens erfaringer over teksten, blir sentralt for en feministisk kritikk. Men

¹⁵⁵ Det betyr ikke at hun er "mindre vitenskapelige" enn andre forskere. Selv om det vitenskapelige etos har forandret seg fra troen på objektivitet til en mer subjektiv og relativistisk innstilling kan det neppe sies å ha redusert dens verdi.

¹⁵⁶ Fiorenza, *But She Said*, 80-81 og 90.

¹⁵⁷ Fiorenza, *But She Said*, 90.

¹⁵⁸ Fiorenza betegner *reader-response criticism* som *reader-oriented criticism* for å skille det fra den delen av *reader-response criticism* som har en mer skjematisk oppfattelse av teksten med intendert leser, intendert forfatter og lignende, *But She Said*, 199 og ss. 251-52 n. 17. På norsk er resepsjonsetetikk den allmenne betegnelsen, det er den som vil bli brukt videre.

¹⁵⁹ Wolfgang Iser er den fremtredende proponenten for at teksten har hull se *The Implied Reader; Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* [ty. org. 1972] (Baltimore, The John Hopkins University, 1974), 274-94. Iser har en fenomenologisk tilnærming til teksten og ser på hullene som stabile elementer i teksten. Men det er vanlig å utvide dette til å være påvirket av leser og kultur. En slik forståelse finner vi hos Malina når han snakker om *low context* og *high context societies*.

Fiorenza går forbi dette standpunktet og der skiller hun, og for så vidt deler av feministisk og postkolonialistisk tenkning, vei med postmodernistisk teori. Problemet med den postmoderne teorien er at den "cannot theorize agency for change."¹⁶⁰ Feministteologien må søke et alternativ til den postmoderne leken med ord og betydning: "[...] neither a feminist liberationist nor a biblical-exegetical discourse of meaning can rest with the play of multiple meanings, languages, and images."¹⁶¹

Vi skal se hvordan Fiorenza setter dette opp som et sterkt retorisk argument. Først så kritiserer hun det positivistiske vitenskapssynet i Jesusforskningen på bakgrunn av nyere vitenskapsteori. Det åpner for flere muligheter til å rekonstruere Jesusbevegelsen fordi fortolkninger er et sammensatt resultat av utvalg av metode og ens hermeneutiske predisposisjoner. Heller er det slik at forskningsmiljøer må analysere sitt eget arbeide for å se sin rolle i en kyriakalsk styrt diskurs. Hvis et språklig produkt er dirigert av den diskurs man befinner seg i, åpner det for at man kan skape flere diskurser. Men hvorfor skal jeg skal jeg oppgi min posisjon til fordel for din når ingen av oss står på fast grunn? Dette leder over til den andre delen av Fiorenzas argument.

"Committed to a sociopolitical movement that works for change, feminist theory must resist being incorporated into postmodernism and go beyond it. By merely making ideological inscriptions explicit and deconstructing them in a never ending play of deferral, feminist theory can neither ignore nor condemn its heritage of patriarchal culture and religion"¹⁶².

Så hvordan går man forbi postmodernismen? Det kan man gjøre ved å trekke inn erfaringer. Det er ikke ensbetydende med relativisme, tvert om det er ut fra erfaringer at man kan ekstrahere noen sannheter. For eksempel at kjønn og identitet ikke er biologisk gitt eller at kvinner og marginaliserte menn blir fortrent historisk og politisk av de vel bemidlede. Postmodernismen sannhetsskepsis har rammet vestens metanarrativer og de store paradigmenes, men det gir en fordring til at man skriver historien annerledes. Det må legges føringer på hvordan man arbeider teologisk.¹⁶³ På den måten klarer Fiorenza å avgrense seg fra både malestream Jesusforskning og fra postmoderne teori.

Det viser to dimensjoner ved Fiorenzas hermeneutikk. Den første henter innsikt fra postmoderne historieskrivning og lese-teori. Den andre trekker inn etikken. Vi kan se hvordan

¹⁶⁰ Fiorenza, *But She Said*, 87.

¹⁶¹ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 120.

¹⁶² Fiorenza, *But She Said*, 91.

¹⁶³ Fiorenza, *But She Said*, 88-89 og 100-101.

dette henger sammen ved å vise til resepsjonsetetikken. Med resepsjonsetetikk siktes det ofte til hvordan mening produseres i et samspill mellom leser og tekst. Nye meninger vil alltid oppstå når andre lesere engasjerer seg i teksten. Men det som er lett å overse er en annen side ved resepsjonsetetikken, og det er at teksten aldri kan gi en endelig mening eller være den siste sannhetsinstansen for rett tolkning. Sagt på en annen måte; teksten kan ikke bekrefte om tolkningen er rett. Tekster og tolkninger er ustabile enheter som eksisterer i sosiale miljøer¹⁶⁴. Derfor bekreftes/anerkjennes tolkningen av konteksten og menneskene i det. Det betyr ikke at en tekst alltid betyr hva miljøet sier den betyr fordi det forutsettes at man må argumentere for påstander ut fra teksten. På den annen side betyr det heller ikke at et fortolkende miljø ikke kan tvinge gjennom sin tolkning på tvers av teksten selv. Her er den teologiske tradisjonen notorisk. Et konkret eksempel på det er hvordan den kvinnelige apostelen Junia ble mannen Junias (Rom 16:7).¹⁶⁵

Poenget er at man forflytter tyngdepunktet fra teksten til miljøet som leser og tolker teksten. Dermed berører vi den etiske dimensjonen ved tekstfortolkning. En tolkning som har et uttalt mål om å være frigjørende “[...] cannot eschew critical evaluation of discourses and refrain from ethical judgment on cultural-religious meanings and their productions.”¹⁶⁶ Konsekvensen av å fjerne teksten som sannhetsinstans, er at miljøene som skal tolke tekstene må ansvarliggjøres for de tolkningene som de produseres: ”A feminist christological hermeneutics [...] challenges biblical studies to assume responsibility for their methodological frameworks and the public functions of christological interpretations.”¹⁶⁷ En relativistisk holdning er like utålelig som en fundamentalistisk. Den ene produserer undertrykkelse, den andre overser det. Ut fra en slik posisjon postulerer Fiorenza bestemte kriterier for hvordan man skal gjenskrive Jesusbevegelsen.

¹⁶⁴ Dette er basert på Stanley Fishs artikkelsamling *Is There a Text in This Class; The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University, 2003). Det er reist mange kritiske innvendinger mot Fish som vi ikke kan gå inn på her, men som helt klart er betimelige. Likevel mener jeg at Fish har rett når han påpeker at sosiale miljøer (*interpretative communities*) påvirker hvordan man leser og tolker tekster og at teksten selv ikke kan verifisere tolkningen.

¹⁶⁵ Dette tar Fiorenza opp i *In Memory of Her*, 47-48 og 172. For en grundig oppsummering av saken omkring Junia se E.J. Epp *Junia; the First Woman Apostle* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005).

¹⁶⁶ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 121.

¹⁶⁷ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 61. Dette sitatet gjelder kristologi (Fiorenza har ikke noe skarpt skille mellom kristologi og den historiske Jesus), men det går igjen andre steder se for eksempel ...

4.2 Jesusbevegelsens *budskap* som opposisjon til kyriarkatet

”This tradition manifests the self-understanding of the Jewish Galilean *basileia* (empire/commonweal) –of- G*d movement as an ongoing and inclusive movement of prophets and messengers sent to Israel by Divine Wisdom.”¹⁶⁸

De kriteriene Fiorenza setter opp har som hensikt å vise hvordan man kan forstå Jesusbevegelsen annerledes enn hva andre forskere har gjort. De to første søkene etter den historiske Jesus fokuserte på Jesus som annerledes fra den jødiske tradisjonen. Jesus ble løftet ut av sin kontekst. Det tredje har trygt etablert Jesus i sin jødiske kontekst, men det har medført at man stenger for det frigjørende potensialet i Jesusbevegelsen.¹⁶⁹ Det er et alternativ til slike rekonstruksjoner Fiorenza søker. Derfor skiller kriteriene hennes seg fra mer generelle kriterier som proponenter for det tredje søket arbeider med.¹⁷⁰ I stedet er det gjort prioriteringer som skal løfte fram en Jesusbevegelse som tilsvarer Fiorenza mål om frigjøring. Disse kriteriene strømmer ut av en etisk overbevisning. Her skal vi se på noen eksempler på kriterier for å rekonstruere Jesusbevegelsen.¹⁷¹

En hver befatning med tidlig kristendom må ta utgangspunkt i den jødiske tradisjonen.¹⁷² Dette gir utslag på språklige beskrivelser for eksempel at bevegelsen er en frigjørende bevegelse ikke fornyelsesbevegelse.¹⁷³ Jesusbevegelsen må plasseres innenfor en jødisk tradisjon og den må være en blant flere frigjøringsbevegelser for å unngå at Jesusbevegelsen rekonstrueres som unik og overlegen jødisk religion.¹⁷⁴ Når jødisk religion og tradisjon brukes her er det ikke i en enhetlig forstand, men det sikter til et mangfoldig av religiøse retninger innenfor jødedommen. Spørsmålet blir innenfor hvilke av de retningene kan man lokalisere Jesus.

Fiorenzas svar er å lokalisere Jesus innenfor visdomstradisjonen. For det første fordi den rommer feminine gudsbilder. Visdomstradisjonen har sitt opphav i den posteksilske

¹⁶⁸ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 167.

¹⁶⁹ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 40-41.

¹⁷⁰ Se for eksempel S.J. Pattersons innføring i metode i *The God of Jesus; The Historical Jesus and the Search for Meaning* (Harrisburg: Trinity, 1998), 262-82.

¹⁷¹ Ved slutten av hvert kapitel i *Jesus and the Politics of Interpretation* stiller opp punkter for hvordan man bør jobbe med NT. Her skal jeg gi en mer fortettet presentasjon av Fiorenzas arbeid fordi det blir tydeligere hvordan det får utslag på Jesusbevegelsen som vi skal se i neste delkapitel.

¹⁷² Fiorenza har blitt anklaget av andre feminister for å rekonstruere kristendommen på slik måte at den er antijødisk. Jeg vurderer de påstandene som temmelig hule fordi Fiorenza har lenge vært en advokat mot antijødiske fortolkninger av bibelen. For øvrig kan jeg ikke se hensikten med å feste slike merkelapper på andres tekster med mindre det er opplagte tilfeller. For en lengre diskusjon se Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 115-44.

¹⁷³ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 119.

¹⁷⁴ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 91-92.

perioden i Israel.¹⁷⁵ I visdomsdomstradisjonen blir visdommen¹⁷⁶ beskrevet i feminine kategorier, for eksempel fremtrer den i ordspråkene som en vis kvinne og benyttes bilder fra husholdet for å beskrive hennes virke (Ordsp 9:1-6). Vi vil finne i varierende grad personifisering av visdommen, noe tenderer til en guddommeliggjøring av Sofia. Det kan være forbundet med at sofiastradisjonen er influert av andre gudinnekulturer i den nære konteksten for eksempel Isis.¹⁷⁷ De feminine gudsbildene åpner for at det guddommelige assosieres med det feminine som gjør at kvinner kan relatere seg til det guddommelige utenom det eksklusivt mannlige.

Den andre årsaken er at man finner visdommen igjen i flere kontekster, både i gresk og egyptisk kultur. Overfor ble det påpekt at Jesusbevegelsen ikke kan fremstilles som unik, fordi det kan tolkes som at Jesusbevegelsen er overlegen andre jødiske tradisjoner. Det betyr at det må ha eksistert flere frigjøringsbevegelser eller strøminger innenfor den jødiske tradisjonen: "the Jesus must be understood as *one among several prophetic* movements of Jewish wo/men who struggled for the liberation of Israel."¹⁷⁸ Fiorenza mener at visdomsteologien kan vise til en utvidet praksis innenfor jødisk tradisjon som har frigjørende tendenser og at visdomsteologien tar opp i seg fellesreligiøst stoff til flere kulturer.¹⁷⁹ Dermed viser visdomsteologien at Jesusbevegelsen ikke hadde et unikt budskap, men var inspirert av en åpen tradisjon.

For det tredje mener dermed Fiorenza at det er en åpen og inkluderende tradisjon. Det som gjør den frigjørende er at den er *reflective mythology*, det er en teologi hvor visdommen er "[...] the personification of G*d's saving activity in the world [...]"¹⁸⁰ Innenfor NT-forskningen har man gitt flere fremstillinger av hvordan Jesu aktivitet kan ha vært frigjørende. Richard Horsley har fokusert på Jesus som en gammeltestamentlig profet. Horsley tolker Jesu virksomhet som motstand mot undertrykkelse og utnyttelse utført av den rike eliten og den romerske okkupasjonsmakta. Han tolker Jesus inn i en sosioøkonomisk kontekst.¹⁸¹ En annen måte å tolke Jesus som en frigjører, er å se hvordan Jesus frigjør mennesker fra undertrykkende sosiale strukturer. Ulempen ved en slik fortolkning er at den konstruerer jødedommen som negativ bakgrunn Jesus frigjør mennesker fra. For eksempel har man brukt

¹⁷⁵ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 133-34.

¹⁷⁶ På hebraisk heter visdommen *chokmah* og på gresk heter den *sofia*.

¹⁷⁷ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 136-37.

¹⁷⁸ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 168.

¹⁷⁹ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 136-37 og *Jesus and the Politics of Interpretation*, 150-51.

¹⁸⁰ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 137.

¹⁸¹ R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence; Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* [første utgave 1987] (Minneapolis: Fortress, 1993).

renhetslover for å argumentere for at mennesker ble definert utdefinert av samfunnet som urene. En slik tolkning foretar Fiorenza av Mark 5:25-34 i *In Memory of Her*, om den blødende kvinnen sier hun: "[...] this woman's predicament was just not incurable illness but also permanent uncleanness."¹⁸² Denne tolkningen tar hun avstand fra i *Jesus and the Politics of Interpretation*¹⁸³ fordi selv en frigjørende lesning kan bære med seg meninger som reduserer jødisk tradisjon. I den nevnte perikopen er det et økonomisk og medisinsk problem ikke renhetslovene. Denne kritikken rammer både frigjøringsteologi og feministteologi. Derimot finner Fiorenza i visdomsteologien en tradisjon som ikke går på bekostning av jødisk tradisjon, samtidig som den innehar frigjørende strukturer: "This is a type of theology that uses elements from G*ddess language and cult to speak about the loving care fo G*d for her people Israel as well as for all of creation."¹⁸⁴ Der den skiller seg fra Horsley er at den ikke setter Jesus i forgrunnen. Det er budskapet og fellesskapet som frontes, ikke individet Jesus.

Det neste kriteriet er at Kvinner og marginaliserte menn (wo/men) var sentrale agenter i Jesusbevegelsen. Forutsetningen om at kvinner var delaktige i Jesusbevegelsen gjør at man må skifte bevisbyrden fra å argumentere for kvinners tilstedeværelse til at man bevise at kvinner ikke var til stede.¹⁸⁵ Årsaken er at tekstlige overleveringer kan sortere ut kvinner på bakgrunn av ideologi og språk for eksempel på gresk benyttes maskuline tiltaleformer til tross for at kvinner er til stede.¹⁸⁶

Overfor så vi at visdomsteologien sørget for en frigjørende og jødisk tradisjon for Jesusbevegelsen. Denne knytter Fiorenza til Jesusbevegelsen på to plan. Det første planet og eldste planet ser på Jesus som en Sofia-profet. Det andre og yngre planet identifiserer Jesus med den personlige visdommen.¹⁸⁷ Fiorenzas søker etter skriftsteder som har visdomsteologiske utsagn, for eksempel Luk 11:49 og Luk 13:34, og tolker disse som tidlige stadier i urkristendommen. Denne visdomsteologien kobler hun sammen med forkynnelsen av Guds rike hvor Matt (og Q) 11:12 er nøkkelfersert: "this saying brings the Sophia and *basileia toghether*". Det uttrykker empati fordi som har lidd for Guds rike og det viser at den tidlige (og inkluderende) sofia-tradisjon forstår Jesus som en blant mange kvinnelige og mannlige Sofia-profeter.¹⁸⁸ Det betyr at Jesus ikke var unik som Sofias profet og at han ikke ble forstått som den siste, men han er en profet i en åpen tradisjon.

¹⁸² Fiorenza, *In Memory of Her*, 124.

¹⁸³ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 120.

¹⁸⁴ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 137.

¹⁸⁵ Fiorenza *Jesus and the Politics of Interpretation*, 163-64.

¹⁸⁶ Fiorenza, *In Memory of Her*, 43-60.

¹⁸⁷ Fiorenza, *In Memory of Her*, 134 og *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 138.

¹⁸⁸ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 143. Sitatet er fra samme sted.

Sofia-tradisjonen knytter hun til forkynnelsen av Guds rike¹⁸⁹ som hun holder for å gå tilbake til den historiske Jesus.¹⁹⁰ Forkynnelsen av Guds rike konstituerer fellesskapet i Jesusbevegelsen. Budskapet henvender seg til mennesker med lav status i samfunnet som fattige, syke, prostituerte.¹⁹¹ Det samler forskjellige mennesker under et symbol om likhet og feirer Guds kjærlighet. "The earliest Jesus traditions perceive this God of gracious goodness in a woman's *Gestalt* as divine *Sophia* [...]."¹⁹² Fellesskapstanken utfolder seg i hva Fiorenza kaller *a discipleship of equals*. Dette betegner medlemmene i bevegelsen før og etter hans død. Men spesielt vokter hun bevegelsen etter Jesu død som fortsetter i hans virke. Dermed reduseres betydningen av Jesus. Det som fremheves er at disipelfellesskapet fortsatte å handle i tråd med Jesu virke. De bevarte budskapet om et fellesskap som tilbyr dem verdighet og opplevelsen av å være inkludert som Gud-Sofias barn.¹⁹³

Budskapet og fortsettelsen av Jesu virke blir særlig knyttet kvinnene. Fiorenza hevder at kvinner er årsaken til at Jesus ble husket: "Galilean women were not only decisive for the extension of the Jesus movement to gentiles but also for the very continuation of this movement".¹⁹⁴ Denne argumentasjonen bygger på fortellingen om den åpne graven fordi kvinnene er bærere av budskapet om at Jesus er oppreist.¹⁹⁵ Dette budskapet peker framover. Jesu død tolkes som at han har blitt rettferdiggjort (*vindicated*). Denne rettferdiggjørelsen er et symbol på bevegelsens motstand mot undertrykkelse. Den beviser at Jesus var en profet av Sofia-Gud. Kvinnenes budskap, *the future-oriented empty tomb message*, er en motsetning til den mannlige tradisjon i NT som: "[...] associate primarily with men the confessional articulation of resurrection that served as a visionary legitimation of authority."¹⁹⁶

De to første punktene viste hvordan Jesusbevegelsen var en Sofia-bevegelse som proklamerte et frigjørende budskap. Denne bevegelsen inkluderte mennesker på siden av samfunnet og samlet dem i et fellesskap under symbolet Guds rike. Kvinner i denne bevegelsen var sentrale agenter og de representerer bevegelsens frigjørende budskap. En slik rekonstruksjon reiser mange kritiske spørsmål. En slik rekonstruksjon reiser mange kritiske spørsmål. De kritiske spørsmålene skal vi drøfte nedenfor. Først skal vi se på det siste kriteriet som Fiorenza kaller *the criterion of possibility*: "Instead of asking if it is likely that wo/men shaped the Jesus

¹⁸⁹ Nok en gang støter vi på et ord som Fiorenza ikke vil oversette. Med *basileia* sikter Fiorenza til noe som kan bety empire eller common weal. Her skal vi fortsette å bruke den norske termen Guds rike.

¹⁹⁰ Fiorenza, *In Memory of Her*, 118-19.

¹⁹¹ Fiorenza, *In Memory of Her*, 122-30.

¹⁹² Fiorenza, *In Memory of Her*, 132.

¹⁹³ Fiorenza, *In Memory of Her*, 135-36.

¹⁹⁴ Fiorenza, *In Memory of Her*, 138.

¹⁹⁵ Fiorenza, *In Memory of Her*, 139-40.

¹⁹⁶ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 123, se og 126.

traditions, one must ask if it is historically possible and thinkable that they did so.”¹⁹⁷ Vi kan bruke drøftningen av ”den åpne graven” som et eksempel på det. Fiorenza hevder ikke at vi kan med sikkerhet vite om Jesu oppstandelse først ble forkynt av kvinner.¹⁹⁸ Men man kan prioritere det hun kaller *women’s tradition*. Dermed så får man en historie om kristendommens opphav som plasserer kvinner i fronten og er basert på motstand mot undertrykkelse.¹⁹⁹ Ved å skifte fra ”plausibel” til ”mulig” blir det mindre viktig å søke historisk korrekt rekonstruksjon, heller er utfordringen å forestille seg hvordan den kan ha vært annerledes: ”Our search for history and roots is neither antiquarian nor nostalgic: it is political.”²⁰⁰

4.3 Kritiske bemerkninger

”Anthropologists working on women and gender have documented instances in which women have found avenues to exercise power by submitting to traditional authority structures actually designed to limit their power.”²⁰¹

4.2 skisserte kort Fiorenzas rekonstruksjon av Jesusbevegelsen. Den tok utgangspunkt i tre kriterier for rekonstruksjon som Fiorenza har satt opp:

- Jesusbevegelsen var en blant flere jødiske frigjøringsbevegelser.
- Kvinner hadde en sentral posisjon i bevegelsen.
- Rekonstruksjonen av Jesusbevegelsen er en mulig rekonstruksjon framfor en plausibel rekonstruksjon.

I 4.1 ble det vist at disse kriteriene var utledet fra en fordring om at forskere er ansvarlige for de rekonstruksjonene man gjør. Man kan ikke skjule seg bak en positivistisk retorikk, men man må undersøke hva slags strukturer og ideologier arbeidet med NT understøtter. I denne delen skal vi rette noen kritiske spørsmål mot Fiorenzas rekonstruksjon og drøfte dem.

En kritikk som ofte rettes mot Fiorenza er at hun forestiller seg kristendommens begynnelse som en harmonisk urtilstand som senere utviklinger seg til kyriarkalsk dominert religion. Selv avviser hun at det er hva hun faktisk gjør og er kritisk til konstruksjoner av tidlig kristendom som peker i retning av en kristen gullalder.²⁰² For det første mener Fiorenza at det eksisterer en spenning mellom kyriarkat og frigjøring i teksten. For eksempel mener

¹⁹⁷ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 52.

¹⁹⁸ Fiorenza, *Jesus, Miriam’s Child, Sophia’s Prophet*, 125.

¹⁹⁹ Fiorenza, *Jesus, Miriam’s Child, Sophia’s Prophet*, 124-28.

²⁰⁰ Fiorenza, *But She Said*, 101.

²⁰¹ Osiek og MacDonald, *A Woman’s Place*, 34.

²⁰² For et forsvar mot kritikken se *Jesus and the Politics of Interpretation*, 128-37.

hun at kontroversen om hvem som skal være den ”største” blant disiplene (Mark 10:40-42 og 9:33-37), viser en slik spenning.²⁰³ Det er ut fra en slik spenning hun finner spor av de frigjørende elementene i Jesusbevegelsen. For det andre anser Fiorenza de bibelske tekstene for å være farget av kyriosentrisk språk. Det betyr at NT ikke er en frigjørende tekst i seg, men det betyr heller ikke Jesusbevegelsen ikke kunne være frigjørende. Selv om tekstens verden er kyriosentrisk, er det fullt mulig at de agerte annerledes i verden utenfor teksten. ”The text *may* be the message, but the message *is not* coterminal with human reality and history. A feminist critical hermeneutics must therefore move from androcentric texts to their social-historical contexts.”²⁰⁴ Hvorvidt visdomsteologien fungerte frigjørende er et omstridt spørsmål. Fiorenza mener på den ene siden at ” [...] it is safe to assume that Jewish Wisdom literature was shaped to serve the kyriarchal interests of elite men”.²⁰⁵ På den andre siden støtter hun blant annet Silvia Schroer som hevder at evangeliene har spor av en folkelig visdomstradisjon.²⁰⁶

Men hvordan forklarer Fiorenza endringen fra en egalitær bevegelse til kyriarkalsk kristendom? Det kan illustreres ved å vise til Fiorenzas behandling av Q. Fiorenza mener Q er en samling av taleord som forstår Jesus som Sofias profet. For henne er det viktig at Q ikke har flere redaksjonelle lag, men er en enhetlig kilde. Her støtter hun seg på blant annet Richard Horsleys Q hypotese som argumenterer mot en lagdeling av Q. Mot det har man noen som mener at Q har gått gjennom flere redaksjoner, hvor den første taler om Jesus som en kyniker, og det andre laget introduserer visdomsord.²⁰⁷ Årsaken til at Fiorenza er imot en slik stratifisering av Q er fordi hun mener at den eldste kristne tradisjonen husket Jesus som sofia-profet. ”In Q we find the earliest christological instance that presents Jesus as a spokesperson for Wisdom.”²⁰⁸ Men Fiorenza hevder også at Q tradisjonen er endret: ” The Q people (men?) (...) replaced the inclusive sophialogy of the earliest Jesus traditions with an exclusive understanding of revelation.”²⁰⁹ Det betyr at Fiorenza ser for seg en mulig opprinnelig eller original sofia-tradisjon reflektert i Q, men den tradisjonen blir på et senere stadium snevret inn. Denne innsnevringen er markert av introduksjonen av at Jesus tar plassen til Sofia og man får en kristologi basert på Faderen-Sønnen terminologi.

²⁰³ Fiorenza, *In Memory of Her*, 148.

²⁰⁴ Fiorenza, *In Memory of Her*, 29.

²⁰⁵ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 132.

²⁰⁶ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 155-58.

²⁰⁷ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 141 og 156.

²⁰⁸ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 157.

²⁰⁹ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 144.

Selv om denne tradisjonen opprinnelig var en folkelig visdomsbevegelse, kunne den ha de kvalitetene Fiorenza utstyrer den med (demokratisk, egalitær, inkluderende og så videre)? En som går sterkt til rette med en slik påstand er John Elliott i artikkelen *Jesus was not an egalitarian*.²¹⁰ Elliott er et medlem av The Context Group. Dermed er hans kritikk basert på prinsippene til denne gruppen. Elliott karakteriserer intensjonen om å rekonstruere Jesusbevegelsen som en egalitær bevegelse, for et idealistisk feilgrep.²¹¹ Det er en anakronistisk rekonstruksjon fordi den bygger på moderne begreper som man ikke finner i antikken.

”[...] there is nothing in the Greco-Roman world and ancient peasant societies that would have served as an analogue or impetus for eliminating prevailing patriarchal structures and social inequity and for establishing any kind of community of equals.”²¹²

Skulle det ha eksistert en slik bevegelse måtte den ha vært fullstendig unik og uten paralleller. Det ville bryte med Fiorenzas første kriterium om at Jesusbevegelsen må være en blant flere bevegelser.

En innvending mot dette er å spørre hvorfor Fiorenzas rekonstruksjon vekker så mange motforestillinger, er det fordi den er fremmed? Richard Horsley har rekonstruert folkelige motstandsbevegelser på Jesu tid, blant annet gjennom en lesning av Josefus. Det gir oss beskrivelser av parallelle bevegelser som kan man sammenligne med Jesusbevegelsen.²¹³ På en side virker Horsleys rekonstruksjon mer troverdig enn Fiorenzas. Men er det fordi vi ut fra en *common sense* tankegang finner røverbander med mannlige røverhøvdinge, og mannlige profeter som leder folkemengder, mer troverdig enn et egalitært samfunn hvor kvinner var like naturlige ledere som menn? På den andre siden kan man spørre om Horsleys rekonstruksjon ikke inkluderer kvinner fordi han ikke har feministiske perspektiver i sin rekonstruksjon. Han baserer sin rekonstruksjon på blant annet Eric Hobsbawns undersøkelse av *social banditry*. Det vil si at man har sosiohistorisk rekonstruksjon basert på marxistisk teori.²¹⁴ Det er ikke en nedvurdering av marxistisk teori, men det viser hvordan rekonstruksjoner er basert et teoretisk rammeverk som påvirker resultatet av rekonstruksjonen.

²¹⁰ J.H Elliott, “Jesus was not an egalitarian; A critique of an anachronistic and idealist theory”, [Biblical Theology Bulletin](#), Findarticles.com. Summer, 2002. Elliott kritiserer ikke bare Fiorenza, men også Crossan.

²¹¹ *Idealist fallacy*, Elliott, “Jesus was not an egalitarian”, 1.

²¹² Elliott, “Jesus was not an egalitarian; A critique of an anachronistic and idealist theory, 4.

²¹³ Se R.A. Horsley med J.S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messia; Popular Movements in the Time of Jesus* [første utgave 1985] (Harrisburg: Trinity, 1999), 160-89.

²¹⁴ Horsley, *Bandits, Prophets and Messias*, 48-87.

For det første kan mangelen på parallelle bevegelser skyldes få kilder. Folkelig bevegelser har sjelden ressurser til å nedtegne sin tradisjon, men slike tradisjoner kan ha eksistert muntlig. Det er også mulig at slike bevegelser hadde en annen fortolkning av de eksisterende kildene vi har bevart. For det andre kan mangelen skyldes at man ikke har hatt en særlig interesse for å studere hvordan jødiske kvinner levde på Jesu tid og kvinners deltagelse i religiøse retninger og kulturer.²¹⁵ Følgen av mangel på kilder og studier som er relevant for Fiorenzas rekonstruksjon, gjør at det vil foreligge usikkerhet omkring hennes rekonstruksjon. Derfor er det viktig å ta hensyn til at det er en "mulig rekonstruksjon". Den arbeider ikke ut fra kriterier om "plausibilitet", "bevis" og så videre. Det overser Elliott som kritiserer Fiorenzas tolkning, for å ikke være plausibel ut fra de "bevisene" han fremlegger. Et annet problem ved Elliotts kritikk av Fiorenza er at han ukritisk patriarkalsk kristendom. "Jesus' moral teaching urged behavior consistent with traditional family values".²¹⁶ Denne tolkningen har som grunn at Jesus etablerte et fellesskap med husholdningen som en modell. Men følger man Elliott blir det umulig å forestille seg en Jesusbevegelse utenfor patriarkalske strukturer fordi den patriarkalske familien var den eneste tenkelige familiestrukturen innenfor Jesu verdensbilde.²¹⁷

Likevel har Elliott et poeng i sin kritikk av Fiorenza. De verdiene Fiorenza utstyrt Jesusbevegelsen med har ikke et sterkt grunnlag i NT-tekstene. Og som vi så i tilfellet med Q, anvendes kyriarkat som en ekstern instans, for å forklare hvorfor traderingen av tekster bare har rester av sofialogien.²¹⁸ Men her er ikke Fiorenza helt konsekvent. Hun kritiserer de som bruker Q til å rekonstruere Jesus som en kynisk vandrer, for å fjerne Jesus fra jødedommen.²¹⁹ Denne rekonstruksjonen baserer seg tydeligvis på en positivistisk forståelse av Q som Fiorenza betegner som en *a nonexant hypothetical source*.²²⁰ Dette er for så vidt en adekvat beskrivelse av Q, men denne kritiske holdningen reflekteres ikke like sterkt i hennes egen rekonstruksjon.

Avslutningsvis vil jeg komme med to kritiske bemerkninger til Fiorenzas rekonstruksjon. For det første er jeg kritisk til Fiorenzas rekonstruksjon fordi i seg selv kan den bli for harmonisk. Selvfølgelig er Fiorenza observant på hvordan kristendommen kan brukes destruktivt, men forholder vi oss utelukkende til hennes rekonstruksjon får vi en

²¹⁵ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 85-87 og *Jesus and the Politics of Interpretation*, 130-31.

²¹⁶ Elliott, "Jesus was not an egalitarian", 18. For en tolkning som argumenterer for at Jesus var kritisk til den tradisjonelle husholdningen se Moxnes *Putting Jesus in his Place*.

²¹⁷ Elliott, "Jesus was not an egalitarian", 18.

²¹⁸ Kyriarkat brukes også andre steder for å forklare hvorfor kristendommen endret seg. Se for eksempel om salvingen av Jesus og Paulus forståelse av Jesu korsdød, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 104 og 150.

²¹⁹ (...) promotes a process of de-Judaization (...). Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 87.

²²⁰ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophias's Prophet*, 87.

frigjørende bevegelse. Samtidig distanserer Fiorenzas rekonstruksjon seg fra mye av tekstmaterialet i NT. Kritiske analyser viser at NT er innleirte i et kyriosentrisk språk. For eksempel viser Jennifer Glancy hvordan slaveri er innskrevet i Jesu lignelser: “[...] the Matthean Jesus assumes that those who hear him are familiar with the idea that slaveholders who want to punish their slave can call on the services og torturers [...]”²²¹ og “[...] every level of the sayings tradition includes evidence that Jesus routinely evoked the figure of the slave in his teachings.”²²² Velger vi Fiorenzas framgangsmåte må vi enten omgå Jesu lignelser eller anse dem for å tilhøre en senere tradisjon som ikke stammer fra sofiabevegelsen. Ingen av de løsningene virker adekvate fordi lignelsene har en tett kobling til Jesus.

Problemet blir at Fiorenza blir for opptatt av språkets ideologi at hun overser den pragmatiske siden ved språket. En årsak til at det er veldig vanskelig å slutte fra tekst til samfunn er fordi vi ikke kan fastlå bruken av teksten. Spesielt er det komplisert med tekster som er som er ment for muntlige framførelser.²²³ Selv om en tekst forfekter en undertrykkende ideologi kan den forstås subversivt og motsatt en tekst som brukes frigjørende i en kontekst kan oppfattes undertrykkende av andre grupper.²²⁴ Jeg enig med Fiorenza når hun sier:” ”It would need another study to investigate whether the language world of the numerous early Christian sapiental abba/father sayings is open to wo/men.”²²⁵ Men jeg mener at et budskap eller en fortelling kan ha en positiv effekt på lytterne/leserne selv om den henter materiale som bærer med seg negative strukturer for eksempel slaveri. Jesus fikk en brutal død på korset. Korset var ment for å pine og ydmyke spesielt slaver og mennesker romerne oppfattet som opprørere. Den konteksten og at Jesus sannsynligvis tiltrakk seg tilhengere som ikke hadde høy status, gjør at vi kan forestille oss en bevegelse som bar med seg frigjørende strukturer. Samtidig må vi inkludere en ideologikritisk lesning av tekstene for å se hvilke ideologier de bærer med seg. Men vi skal heller ikke overse at mennesker er utrustet med motstand. At mennesker ikke opplever seg krenket skyldes at vi har en motstand i kroppen som gir oss selvfølelse og verdighet. Hvis vi blir for raske til å definere mennesker som marginaliserte kan vi uintendert gjøre dem ”svake”. Fiorenzas rekonstruksjon er en

²²¹ Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 102.

²²² Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 129.

²²³ Denne beskrivelsen er hentet fra John Miles Foley som har gitt ut flere bøker om muntlig overlevering (*oral poetry*), i ”The Riddle of Q; Oral Ancestor, Textual Precedent or Ideological Creation” fra *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, red. R.A. Horsley, Semeia 60 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 137-39.

²²⁴ R.S. Sugirtharajah viser dette når han drøfter postkolonial kritikk av frigjøringsteologi i *The Bible and the Third World; Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 227-28 og 259-63.

²²⁵ Fiorenza, *Jesus, Miriam’s Child, Sophia’s Prophet*, 144.

bevegelse "for alle". Den er egalitær og demokratisk. Innenfor den bevegelsen er det klart kunne ha en sentral posisjon. Men det er også viktig å undersøke hvordan kvinner kunne være agenter innenfor grupper og samfunn som ikke var egalitære.

4.4 Konsekvenser for Jesus

"[...] I have decentered Jesus, making him a member, albeit a crucial one, of a Jewish emancipatory movement."²²⁶

Overfor så vi at Fiorenza påstod at Jesus sannsynligvis forstod seg som en profet send av Sofia. Mens tilhengerne hans over en viss tid begynte å identifisere Jesus som den personifiserte visdommen, noe som ledet til at bevegelsen samlet seg under hans navn. Med teologiseringen av Jesus, det vil si at man utvikler en kristologi som forsøker å tolke hans død innenfor et større teologisk rammeverk, skjer det tre ting. For det første så forskyver man fokuset fra til budskapet personen Jesus. For det andre lukker man en åpen tradisjon bestående av sofia-profeter, både kvinner og menn vil Fiorenza presisere. Med åpen menes det en rekke bestående av tidligere profeter, Jona, Miriam, Johannes²²⁷ og at gruppen omkring Jesus forstod seg som aktive deltagere i sofia-fellesskapet. For det tredje blir den inkluderende bevegelsen mer og mer eksklusiv når det kyriosentriske språket binder Jesus-skikkelsen til ekskluderende terminologi for eksempel far-sønn kategorier og hans død forstås som sonoffer. Hva betyr det for hvordan vi skal forstå Jesus? Jeg skal summere opp i noen punkter hvordan Jesus fremstår i Fiorenzas rekonstruksjon.

- Jesus var en i rekke av Sofia-profeter.
- Han var en sentral skikkelse i et fellesskap basert på likhet etter demokratiske prinsipper.
- Jesus ble dømt og eksekvert av den romerske okkupasjonsmakta.
- Etter Jesu død brakte kvinner med seg budskapet om den tomme grava. Den ble tolket som et tegn på at Jesus var rettferdiggjort, han ble oppreist.
- Jesus ble ikke sett på som den siste profeten. Han lukket ikke tradisjonen, men den fortsatte etter hans død.

Samlet sett får det noen konsekvenser for Jesus. Innenfor kristendommen er Jesus det selvsagte objektet å rette trosoppmerksomheten mot. Her skal vi ikke trekke inn trosdimensjonen, men det er opplagt at Fiorenzas teologi reduserer betydningen av

²²⁶ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 136.

²²⁷ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 90.

kristologien. Det som fremheves er budskapet og de religiøse erfaringene medlemmene har i bevegelsen. Jesus forkynte ikke seg selv, men et budskap om Sofia-Guds kjærlighet. Jesu død var et tegn på kampen mot kyriarkalske krefter som den romerske okkupasjonsmakta. Oppreisningen viste at kampen var rettferdig. Med denne sofialogien mener Fiorenza at man får et bilde av kristendommen som reduserer behovet for wo/men å identifisere seg med den unike Jesus, med herren Jesus som hersker i himmelen.

Den Jesusbevegelsen Fiorenza rekonstruerer har likhetstrekk *ekklesia gynaikon*. Innenfor EG delegeres autoritet fra bibelen til de erfaringene deltagerne av EG gjør. I Jesusbevegelsen blir autoritet delegert fra Jesus til budskapet og hvordan det skaper frigjørende erfaringer og etter Jesu død ble hans død tolket som et symbol på hvordan undertrykkende krefter holder andre nede. Men det forutsetter at Jesusbevegelsen hadde omtrent det samme likhetsidealet Fiorenza utstyrer sin feministiskretoriske, frigjørende diskurs. Se på disse kvalitative utsagnene om Jesus-bevegelsen:

- "The various Wisdom discourses of Hellenistic Jewish wo/men are able to hold belief in the "one" G*d together with a cosmopolitan ethos that respects local particularities without giving up claims to universality."²²⁸
- "[...] The wisdom tradition values life, creativity, and well-being [...] These elements – open-endedness, inclusivity, cosmopolitan emphasis on creation spirituality [...]."²²⁹
- [...] [sofia-tradisjonen] combines Jewish prophetic and sophialogical *basileia* traditions in a political openended and cosmopolitan religious vision of struggle and well-being for everyone."²³⁰

Innenfor NT-forskningen har Albert Schweitzers ord om at vi bare kan se skyggen av Jesus blitt en truisme. Vi kan ikke unngå å projisere egenskaper og verdier over på det objektet vi ønsker å rekonstruere/gjenskrive. Det jeg vil rette oppmerksomheten over på her er hva slags bilde Fiorenza skaper av Jesusbevegelsen. Selv om Fiorenza har intensjoner om frigjøring og solidaritet med de fattige kan man stille spørsmål om det er tilfelle. For det første er hennes rekonstruksjon et tekstkritisk arbeid. Den inkluderer ikke empiri fra arbeid med undertrykte/marginaliserte. Hun viser for eksempel ikke lesninger av bibeltekstene sammen med marginaliserte mennesker. For det andre mener jeg det kosmopolitiske etos Fiorenza skriver om reflekterer visjonene til et intellektuelt, feministisk miljø.²³¹ For det tredje vedlikeholder Fiorenza en kjønnsdikotomi. Wo/men skal inkludere marginaliserte menn, men

²²⁸ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 136.

²²⁹ Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, 157.

²³⁰ Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 151.

²³¹ Se Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 151-52.

i praksis inkluderer hun dem bare inn i sin religiøse og feminine teologi. Jeg anser EG primært for å være et kvinnefellesskap. Det søker et religiøst basert på det kvinnelige og feminine hvor det er positivt og frigjørende, mens det maskuline og mannlige er ekskluderende og undertrykkende. Derfor må man bevege seg fra Jesus til en åpen bevegelse hvor erfaringer, budskap og trosutøvelse til guden er sentralt.

Jeg vil presisere her at jeg ikke er motstander av å skape et religiøst feminint språk eller bruke kunsten til å åpne for religiøse erfaringer. Jeg er også motstander av å sette opp bibeltroskap og Jesus-troskap som en norm eller målestokk for det religiøse. Det jeg vil få fram er at min tolkning av Fiorenza, er at EG fungerer som en modell for hvordan hun rekonstruerer Jesus-bevegelsen. Deretter er jeg kritisk til at den kan fungere som universelt frigjørende for alle fordi forfatteren av en tekst kan ikke bestemme det. Hvis målestokken for frigjøring er marginaliserte mennesker må deres erfaringer av frigjøring være det gjeldende kriteriet. I denne oppgaven har det blitt argumentert for at ideologier blir undertrykkende når mennesker opplever dem som undertrykkende og at man må være varsom med å generalisere berøvede mennesker i en gruppe. I stedet må man se at folk er berøvede på forskjellige måter. Hvordan man er berøvet beror på komplekse strukturer som inkluderer flere kategorier. Det samme gjelder for intensjoner om å skape frigjøring. For det første må vi være vare å definere andre som marginaliserte uten at det kommer fra dem selv. For det andre kan ikke en forfatter bestemme selv om et verk er frigjørende. Det må komme fra de som skal "frigjøres". Vi må altså måle effekten av våre intensjoner. Men jeg vil Fiorenza er viktig for å utvikle en frigjørende hermeneutikk og at den hermeneutikken har en solidaritet med marginaliserte. I tillegg avviser jeg heller ikke at Fiorenzas rekonstruksjon kan virke frigjørende. I *Jesus and the Politics of Interpretation* etterlyser Fiorenza at:

"[...] Third Quest must develop a reconstructive social-scientific model patterned after grass-roots social movements if it will do justice to its own scientific emancipatory impulses and to feminist and other emancipatory critical requirements for a radical democratic society and religion."²³²

Det er jeg enig i. Men jeg mener at Fiorenza i sine rekonstruksjoner ikke har bruk *grass-roots social movements* som modell, men *ekklesia gynaikon*.

²³² Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, 27.

Avslutning

”Positively, it [postkolonial teori] provides a location for other voices, histories and experiences to be heard.”²³³

Kan beskrivelsen av postkolonial teori anvendes på Fiorenzas feministiske diskurs? Jeg mener den hermeneutikken Fiorenza utvikler har mulighet til å inkludere andres historier og erfaringer fordi hennes feministiske diskurs setter menneskers erfaringer i fokus. Den nedprioriterer tekstenes autoritet. På en måte kan mange kristne føle seg fremmedgjort ved at Jesu betydning reduseres. For eksempel har frigjøringsteologien en sterk kristologi med fokus på korset som den sentrale hendelsen. Likevel så vi at Fiorenza ikke reduserer korshendelsen, men hun distanserer seg fra tanken om at Gud trenger et offer. En tanke som finner gjenklang i den objektive forsoningsteologien. Fiorenzas sofialologi har mennesket som en bunn. Jesu død var ikke en endelig historisk begivenhet, men skaper fordringer til mennesker å handle etter Jesusbevegelsens idealer. Nå kan man stille spørsmål om historisitet og om hennes tolkninger har solid forankring i tekstene, men det jeg har forsøkt å vise i denne oppgaven er at slike spørsmål ikke er et egnet sted for å engasjere seg i Fiorenzas tekster. I stedet må man se på hvilken diskurs Fiorenza oppretter. Så lenge historisitet for eksempel er sekundært i denne diskursen, må man søke etter det primære ved denne diskursen. Jeg har vist at det primære er hvilke erfaringer tolkningene skaper innenfor *ekklesia gynaikon*. Jeg har også vist at hvis målet er å skape frigjørende erfaringer får man etiske grunner til å differensiere mellom forskjellige tilnærminger til tekstene.

Vi begynte tilnærmingen til Fiorenza med å undersøke hvordan hun konstruerer en feministisk diskurs. Det etablerte et perspektiv på hvorfor Fiorenza kritiserer hovedstrømningen av mannlig NT-forskning. Hun mener forskningen må ransake seg selv og undersøke om den bidrar til å opprettholde undertrykkende ideologier. En slik selvransakelse er nødvendig og på det punktet er nok feministteologien lengre fremme enn andre teologiske retninger som ikke er feministiske eller inkluderer feministisk teologi. Samtidig har denne oppgaven forsøkt å problematisere en automatisk slutning fra ideologi til effekt. Den har argumentert for at man må måle effekten av ideologier for å vise undertrykkende. Vi har sett at det gjelder flere forhold som kjønn og Jesu lignelser. Jeg må presisere at jeg ikke vil redusere nødvendigheten av en ideologikritikk. Det jeg har argumentert for, er en distinksjon

²³³ Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 272.

mellom hvordan ideologier kan brukes undertrykkende og hvordan ideologier faktisk virker undertrykkende.

Jeg har argumentert for at Fiorenza konstruerer en diskurs som er atskilt fra hovedstrømmen i NT-forskningen. De har forskjellig metodisk utgangspunkt, retorikk og mål, men må de forbli atskilt? Det er to svar på det. For det første mener jeg at hovedstrømmen må tilnærme seg feminismen. Feministteologien må inkorporeres i mainstream teologi. Samtidig er det viktig å bevare et skille fordi noen av målene er uforenelige. Fiorenzas "sofialogi" har en plass i teologien, men den kan ikke erstatte kristologien. Derfor har sofialogien en plass i en feministisk diskurs som ikke nødvendigvis berører andre teologiske diskurser. Dermed kan vi se at en bestemt feministisk diskurs bevarer sin egenart. Men det denne oppgaven har gjort er å gå dialog med den feministiske diskursen. Drøftningen av samfunnsvitenskapelige metoder viste at en slik diskurs er fruktbar. Den var et eksempel på at kritikken virker konstruktivt og utviklende for metoder innenfor NT.

For det andre skal man ikke aksentuere forskjellene i for stor grad. Vi har for eksempel drøftet hvordan en feministisk diskurs er koblet til makt. Selv om den har visjoner om demokrati og inkludering, må den forholde maktstrukturer. Det er et svakt punkt hos Fiorenza at hun ikke utdyper sin egen maktposisjon. Noe hennes begrep kyriarkat faktisk inviterer til. Appliserer vi kyriarkat på hennes posisjon viser det at hun vanskelig kan plasseres i en gruppe med marginaliserte. Derfor er ikke wo/men egnet som begrep i alle diskurser. Kyriarkat bør brukes mer dynamisk enn Fiorenza gjør. Alle kan oppleve å være berøvet i en situasjon fordi vi er sammensatte mennesker. Derfor bør man vise hvordan forskjellige kategorier konstituerer makt i forskjellige kontekster.

I innledningen nevnte jeg min egen rolle som leser og tolker. Jeg vil avslutte med noen refleksjoner omkring skriveprosessen og min rolle. I den første innledningen jeg skrev stod det: "Jeg vil reservere meg mot er å binde diskursen omkring den historiske Jesus til en frigjørende diskurs. For min del er det legitimt å rekonstruere en Jesusbevegelse som hadde undertrykkende eller ekskluderende tendenser så lenge det er en metodisk etterprøvable rekonstruksjon." Etter å ha jobbet med denne oppgaven måtte jeg stryke det. Jeg kunne ikke stå inne for det lenger. Årsaken kan oppsummeres i et sitat fra avslutningen i *In Memory of Her*:

"In historical retrospective the New Testament's sociological and theological stress on submission and patriarchal superordination has won over its sociological and theological

stress on altruistic love and ministerial service. [...] this "success" can not be justified theologically [...]."²³⁴

Som leser og skriver, har jeg forandret meg. Det har skjedd en utvikling. Jeg har fortsatt en skepsis til Fiorenzas rekonstruksjon. Men jeg ser ikke poenget i å kritisere den på avstand fra en "faglig" diskurs. Hvis formålet er å skape frigjøring, hvorfor utøver jeg motstand? Fiorenza har rett, den patriarkalske suksess ikke kan rettferdiggjøres. Derfor vil rekonstruksjoner som ikke reflekterer over en frigjørende praksis være mangelfulle.

Bibliografi

- Buell, D.K. *Why This New Race; Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University, 2005.
- Castelli, E.A. "The *Ekklesia* of women and/as Utopian Space; Locating the Work of Elisabeth Schüssler Fiorenza in Feminist Utopian Thought". Side 36-53 i *On the Cutting Edge; The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, red. J. Schaberg, A. Bach og E. Fuchs. New York: Continuum, 2004.
- Crossley, J.G. *Why Christianity Happened; A Sociohistorical Account of Christian Origins (26-50 CE)*. Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- J.H Elliott, "Jesus was not an egalitarian; A critique of an anachronistic and idealist theory", [Biblical Theology Bulletin](#), Findarticles.com. Summer, 2002, ss 1-26.
- Epp, E.J. *Junia; the First Woman Apostle*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005.
- Fiorenza, E.S. *But She Said; Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon, 1992.
- In Memory of Her; A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad: New York, 1994 [første utgave: 1983].
- Jesus and the Politics of Interpretation*. Continuum, New York 2000.
- Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet; Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum, 2004 [først utgave: 1994].
- The Power of the Word; Scripture and the Rhetoric of Empire*. Fortress: Minneapolis, 2007.

²³⁴ Fiorenza, *In Memory of Her*, 334.

- Foley, J. M. "The Riddle of Q; Oral Ancestor, Textual Precedent or Ideological Creation". Side 123-42 i *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, red. R.A. Horsley, Semeia 60. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- Fish, S. *Is There a Text in This Class; The Authority of Interpretive Communities* Cambridge: Harvard University, 2003 [første utgave 1980].
- Foucault, M. "Of Other Spaces (1967) ; Heterotopias". www.foucault.info.
- Fuchs, E. "Points of Resonance". Side 1-21 i *On the Cutting Edge; The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, red. J. Schaberg, A. Bach og E. Fuchs. New York; Continuum, 2004.
- Glancy, J. *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006.
- Hetherington, K. *The Badlands of Modernity; Heterotopia and Social Ordering*. New York: Routledge, 1997.
- Horsley, R.A. med J.S. Hanson. *Bandits, Prophets and Messia; Popular Movements in the Time of Jesus*. Harrisburg: Trinity, 1999 [første utgave 1985].
- Horsley, R.A. *Sociology and the Jesus Movement*. New York, Continuum, 1994 [første utgave: 1988].
- Jesus and the Spiral of Violence; Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress, 1993 [første utgave 1987].
- Iser, W. *The Implied Reader; Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* Baltimore. The John Hopkins University, 1974 [ty. org. 1972].
- Johnson, E.A. *She Who Is; The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York, The Crossroad, 2002 31. [første utgave: 1992].
- Kvanvig, H.S. *Historisk bibel og bibelsk historie; Det gamle testamentets teologi som historie og fortelling*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1999.
- Lawrence, L.J. *An Ethnography of the Gospel of Matthew; A Critical Assessment of the Use of the Honour and Shame Model in New Testament Studies*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 165, red J. Frey. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Martin, D.B. *Sex and the Single Savior; Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- Malina, B.J. *The New Testament World; Insights from Culture Anthropology*. Westminster John Knox: Louisville, 2001 [første utgave: 1981].
- Malina, B. J. og R.L. Rohrbaugh. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis; Fortress, 2003 [første utgave 1993].

- Moi, T. *Hva er en kvinne; Kjønn og kropp i feministisk teori*. Oversatt fra engelsk av R.K. Granaas. Oslo: Gyldendal, 2002 [første utgave 1998].
- Jeg er en kvinne; Det personlige og det filosofiske*. Oversatt fra engelsk av R.K. Granaas. Oslo: Pax, 2001.
- Moxnes, H. *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox, 2003.
- Neumann, I.B. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget, 2001.
- Osiek, C og M. MacDonald med J. H. Tulloch. *A Woman's Place; House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006.
- Patterson, S.J. *The God of Jesus; The Historical Jesus and the Search for Meaning. The God of Jesus; The Historical Jesus and the Search for Meaning*. Harrisburg: Trinity, 1998.
- Phiri, I.A. "[The circle of concerned African women theologians: its contribution to ecumenical formation](#)", Ecumenical Review, The. FindArticles.com. Januar, 2005 ss 1-8.
- Södergran, E. "Dagen svalnar..." [først utgitt 1916] side 259 i *Dikt fra antikken til vår tid; Vestens lyrikk gjennom 2700 år* red. J. Haarberg og H.H. Skei. Gyldendal: Oslo 2002 [første utgave 1994].
- Sugirtharajah, R.S. *The Bible and the Third World; Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.